

Helse i Frelse

En komparativ studie av nykarismatisk og nyåndelig
helbredelse med vektlegging av autoritet

Hans Olav Arnesen

Masteroppgave i religionshistorie ved
Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO



1 august 2011

Helse i frelse

*En komparativ studie av nykarismatisk og
nyåndelig helbredelse med vektlegging av
autoritet*

Hans Olav Arnesen



Masteroppgave i religionshistorie ved Institutt for
kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

01.08.2011

© Hans Olav Arnesen

2011

Helse i frelse – En komparativ studie av nykarismatisk og nyåndelig helbredelse med vektlegging av autoritet

Hans Olav Arnesen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: CopyCat Sentrum, Rådhusgata 17, N-0158 OsloOslo

Forord

Jeg har mange å takke for hjelp og støtte under arbeidet med denne masteroppgaven. Aller først vil jeg takke de viktigste bidragsyterne, nemlig *informantene*. Dere har ønsket meg velkommen inn i en fantastisk, mirakuløs og for meg også eksotisk verden, og aldri vist meg annet enn vennlighet og samarbeidsvilje. Ellers vil jeg takke min kjære veileder, Otto Krogseth, som har vært en god støtte, og også vist tålmodighet forståelse for noen akademiske sidesprang. Videre vil jeg takke Trond Berg Eriksen og Trond Skard Dokka for deres tips, og Sigurd Hjelde fordi han alltid holder kontordøren åpen. Jeg vil takke alle mine studiekamerater og pausevenner. Spesielt vil jeg takke Lisbeth, Aksel og Michael, som har lest igjennom oppgaven, og Nina som har kommet med kreative innspill. Jeg vil også takke min forlovede Liv, som er min store inspirasjon og støtte i livet. Shelly fortjener en spesiell takk for en flott forside. Til sist vil jeg takke mine foreldre, og min søster Monica, simpelthen fordi jeg har lyst.

Den siste uken har vært preget av begivenhetene 22.07.2011, og det har ikke vært noen enkel oppgave å fokusere på slike ting som korrekturlesning og formalia i denne perioden. Jeg vil benytte anledningen til å sende en tanke til ofrene for disse ugjerningene, og også til Jan Erik, Geir og Veronica. Den krevende oppgaven med å knytte noe som minner om mening til et, i utgangspunktet, uforståelig tap av menneskeliv, synes å være den største form for helbredelse man kan oppnå, hva enten man er religiøs eller ikke. Reaksjonene i etterkant av disse hendelsene kan tyde på at det norske folket klarer å mestre denne utfordringen, og forhåpentligvis de mange pårørende likeså.

Hans Olav Arnesen, 30.07.2011

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	1-14
1.1 Postulater og problemstilling	1-2
1.2 Teori og metode	2-5
1.3 Kildematerialet	5-8
1.4 Refleksjoner rundt feltarbeidet	8-11
1.5 Oppgavens oppbygning	11
1.6 Relevante perspektiver på vår tids helsefokus	11-14
2. Helbredelse i Vesten – en historisk gjennomgang	15-32
2.1 Innledende betraktninger	16-17
2.2 Førkristen helbredelse	17-18
2.3 Kristus som eksorsist, helbreder og forkynner	18-19
2.4 Apostlene og Den hellige ånd	19-20
2.5 Forestillingen om den nye tid	20-21
2.6 Kirkefedrene og romersk tid	21-22
2.7 Middelalderen	22
2.8 Reformasjon og avfortrylling	22-24
2.9 Metodisme, mesmerisme og swedenborgisme i det attende århundret	24-27
2.10 Religiøs og terapeutisk gründerånd i det nittende århundret	27-31
2.11 Motkultur, vekkelse og markedstilpasning	31
2.12 Oppsummering	32
3. Wimberister og lysarbeidere	33-47
3.1 Wimberismen	33-35
3.2 En gudstjeneste og en gatehelbredelse med Oslo Vineyard	35-40
3.3 Lysarbeidere	41-43
3.4 Organisering av det holistiske miljø	43-44
3.5 En lystjeneste med fokus på Midtøsten	44-47
4. Vestlige helbrederes syn på sine "konkurrenter"	48-62

4.1 Karismatiske kristnes syn på nyåndeligheten.....	49-50
4.2 Nyåndeliges syn på kristne	50-52
4.3 Religiøse og åndelige helbrederes syn på legevitenskapen	52-56
4.4 Kan mangler ved skolemedisinen forklare oppblomstringen av religiøs helbredelse?	56-61
4.5 Oppsummering.....	61-62
5. Sykdom og mening	63-80
5.1 Berger om mening	64-65
5.2 Verdensbygging	65-66
5.3 Ulike former for teodicéer	66-68
5.4 Frelse og helbredelse i det wimberske og nyåndelige kosmos	68-71
5.5 Ulike teodicéer i nyåndeligheten og wimberismen.....	71-74
5.6 Den dualistiske teodicé – er wimberismen manikeisk?	74-76
5.7 Ego versus Satan.....	77-78
5.8 Huller i den hellige baldakin – subjektive trusler mot de objektive sannheter.....	78-79
5.9 Oppsummering.....	80
6. Helbredelse.....	81-114
6.1 Vinduer inn i en usynlig verden	81-84
6.2 Wimbersk helbredelse.....	85-91
6.3 Mentalistisk helbredelse	91-95
6.4 Vitalistisk helbredelse.....	95-96
6.5 Sjelens helbredende kraft.....	96-100
6.6 Overempiriske krefters rolle i helbredelsen	100-103
6.7 Kristus i nyåndeligheten	103-104
6.8 Finnes det grenser for helbredelse?	104-107
6.9 Å redde jorden – helbredelse av naturen, menneskeheten og planeten	107-110
6.10 Forklaringer på terapeutisk fallitt	110-113
6.11 Oppsummering.....	113-114
7. Avsluttende betraktninger.....	115-123
7.1 Styrke og myndiggjøring i det senmoderne Vesten.....	116-118
7.2 Blir det noen åndelig revolusjon?	118-121
7.3 Fra motkulturens røst til svovelpredikant	121-122
7.3 Konklusjon	122-123

Bilder	124
Litteraturliste	125-131
Vedlegg	132-138
Ordliste	139-141
Sammendrag.....	142

Innledning

Frelse, å bli leget fra en uønsket tilstand av synd, uvitenhet eller andre former for ufullkommenhet, utilstrekkelighet eller besmittelse, og helbredelse, en frigjøring fra en tilsvarende uønsket tilstand av vanhelse. Frelsen korresponderer i stor grad med menneskets sjel og det hinsidige. Helbredelsen korresponderer med den menneskelige organisme og det dennesidige. Begge blir forvaltet av hver sin profesjon, henholdsvis den medisinske og geistligheten. Slik har det kanskje vært, men er den en gang så klare differensieringen mellom sjelelig og legemlig helbred som preget høymoderniteten ferd med å forsvinne, og har religionen igjen begynt å gi legevitenskapen reell konkurranse i bekjempelsen av sykdom?

I denne oppgaven vil vi se nærmere på spørsmål om frelse og helbredelse i to religiøse grupper hvor disse begrepene synes å flyte over i hverandre. Den nykarismatiske, Vineyardbevegelsen, er trygt forankret i kristen tradisjon, men hevder at legemlig helbredelse er lovet oss gjennom Kristi frelsesverk på korset, og at man ved å ta denne gaven i bruk kan bringe flere mennesker frem til den sjelelige helbredelsen, frelsen. Bevegelsens fremste teolog, John Wimber, mener dagens kristne bør benytte seg av den fulle bredden av guddommelige nådegaver, men av disse har helbredelse likevel fått en helt spesiell plass blant wimberistene, på samme måte som tungetale tradisjonelt har preget pinsebevegelsen. Lysarbeidere er nyåndelige helbredere som mener at så vel det enkelte mennesket som menneskeheten i sin helhet, kan oppnå frelse og helbredelse dersom vi erkjenner vår iboende, guddommelige natur. De anser seg selv som opplyste vesener som praktiserer helbredelse, men som også spiller en rolle i et langt større frelsesdrama som har som mål å bringe menneskeheten inn i en ny, åndelig tid.

Vi vil se nærmere på likheter mellom disse to gruppene, men vi vil også postulere et vesensskille mellom dem hva angår autoritet i så vel frelses- som helbredelsesspørsmålet. Med autoritet mener vi ikke i første rekke hierarkiske strukturer, eller weberske autoritetstyper, men den myndighetsinstans hvorfra helbrederne mener å finne så vel sin helbredende kraft som sitt mandat til å søke legemlig og sjelelig frelse for seg og sine medmennesker.

1.1 Postulater og problemstilling

Oppgaven vil bygge på følgende to postulater:

1. Både nyåndeligheten og karismatisk kristendom er frelsesreligioner som ønsker å bøte på en menneskelig tilstand av ufullkommenhet og utilstrekkelighet, og helbredelse er uløselig knyttet opp til deres respektive frelsesperspektiver.
2. Et vesensskille mellom karismatisk kristen- og nyåndelig helbredelse kan knyttes til autoritet, hvor nyåndelige helbredere søker innover til sin egen guddommelige kjerne, mens karismatiske kristne henvender seg til en transcendent og allmektig Gud.

Av de foregående postulater kan vi utlede følgende problemstilling:

Kan man hevde at nyåndelig helbredelse inngår som del av en pelagiansk¹ egenfrelse hvor *selvet* utgjør den høyeste autoritet, i motsetning til nykarismatikken som ser på både legemlig og sjelelig helbredelse som en guddommelig nådegave skjenket av en transcendent guddom?

1.2 Teori og metode

I arbeidet med den overstående problemstillingen har jeg valgt å benytte meg av religionssosiologene Paul Heelas og Linda Woodheads *subjektiveringsteori*. Denne teorien går i korte trekk ut på at tradisjonell kristen religion er i ferd med å vike for mer subjektive religionsformer, ikke minst dem man finner i det såkalte *holistiske miljø*. Veien fra hypotese til teori gikk gjennom et omfattende forskningsprosjekt kalt *Kendalprosjektet*, hvor man kartla det religiøse landskapet i en småby i det nordvestlige England. Heelas og Woodhead mente å finne ”robuste bevis” for at denne utviklingen fra objektiv religion til subjektiv åndelighet var reell, og åpner for at det kan resultere i en *åndelig revolusjon*, en prognose jeg vil forsøke å problematisere i oppgavens konkluderende kapittel.² Utviklingen mot subjektiv åndelighet knytter de til hva filosofen Charles Taylor kaller den *subjektive vending*, en utvikling i den vestlige hovedkulturen hvor stadig flere vender seg mot sitt eget autentiske indre for å finne svar på livets spørsmål. I den forbindelse lanserte Heelas og Woodhead to begreper som passer godt til å beskrive religion ut i fra et autoritetsperspektiv: ”*life as*” og ”*life in relation*”, eller ”*subjective life*”.

¹ *Pelagianisme* i denne sammenhengen brukes til å betegne en frelsesvei hvor frelsesmidlene ligger hos den enkelte, fremfor å være noe som skjenkes av en ytre autoritet. Det er ikke ment å vise til den historiske Pelagius og de soteriologiske konfliktene rundt denne personens lære.

² Den åndelige revolusjonen vil være et faktum på det tidspunkt hvor subjektiv, ”*life in relation*” åndelighet har tiltrukket seg flere tilhengere enn de objektive ”*life as*” religionsformer (Heelas & Woodhead 2005, s. 7). Dette ”religionsskiftet” mener Heelas og Woodhead kan finne sted om cirka 40 år (eller 34 år regnet fra bokens utgivelsesår i 2005 (Heelas & Woodhead 2005, s. 149).

Mennesker som lever i "life as" relasjoner lar seg lede av ytre konvensjoner om hva rollen som eksempelvis ektefelle, forelder eller arbeidstaker skal inneholde. Tradisjonelle kristne kongregasjoner lar seg likeledes styre av eksterne autoriteter som Gud, Skriften eller Jesu eksempel, og har visse forestillinger om hva det vil si å være kristen og et medlem av en menighet, som man må tilpasse seg og innordne seg etter. Man er opptatt av det felles beste, eller et høyere gode, og subjektive behov skal underordnes slike hensyn. Man har, ifølge Heelas og Woodhead, eksempelvis et begrenset repertoar av følelser og følelsesuttrykk man kan tillate seg å vise i en menighet, slik som takknemlighet, glede, lovprising og kjærlighet (Heelas & Woodhead 2005, s. 13-21). Det kunne være fristende å gjøre listen deres betydelig lenger ved å legge til ydmykhet, omtanke, entusiasme og håp. Kristne menigheter har også en hierarkisk struktur, selv om denne kan være adskillig løsere i enkelte forsamlinger enn i andre. Om denne gruppen, som vender seg til ytre autoritetskilder for å sanksjonere sine tros- og livsvalg, vil jeg bruke begrepet *ekstern objektiv autorisering* hvor: "The underlying belief is that God – and the Bible or the church – knows what is best for us better than we know ourselves, and better than our subjectivities might tell us (Heelas & Woodhead 2005, s. 15)."

Mennesker som lever et "life in relation", eller et subjektivt styrt liv, lar seg i større grad lede av sin egen indre overbevisning ved å lytte til sine følelser, sin sinnstilstand og ikke minst til sin intuisjon. Man skal vedkjenne seg den fulle bredden av menneskelige emosjoner, og på den måten evne å transformere også "negative" følelser på en tjenlig måte. Man har gjerne motforestillinger mot fastlagte læresetninger og dogmer, og skyr hierarkiske strukturer. Man har et eklektisk forhold til religiøse tradisjoner, hellige skrifter, vitenskap og filosofiske skoler, og mener at alle kan ha rett i noe, men at dette best kan bedømmes av den enkelte selv. Tilsvarende ønsker man ikke å presse egne meninger på andre. Målet er ikke å følge forhåndsbestemte ruter for åndelighet, eller å møte andres forventninger om hva man *bør* gjøre, men å treffe egne veivalg basert på kontakten med sitt eget, autentiske selv (Heelas & Woodhead 2005). Fremfor å underkaste seg en ytre, høyere autoritet er det nyåndelige målet å finne sin egen indre veileder: "The goal is not to defer to higher authority, but to have the courage to become one's own authority (Heelas & Woodhead 2005, s. 4)". Dette perspektivet på autoritet, hvor autoritet kommer innenfra, vil jeg kalle *intern subjektiv autorisering*.

Når det gjelder den nyåndelige frelsesveien, er den noe man må redegjøre nærmere for fremfor å ta for gitt i en oppgave av denne typen. Jeg opererer med postulatet om at også nyåndeligheten er en frelsesreligion, men hvordan skal man forstå frelse i en mangeartet bevegelse med ulike syn på hvem eller hva som bevirker både legemlig og sjelelig frelse, på

hva man skal frelses fra, og på hva man skal frelses til? Også her har Paul Heelas et nyttig begrep, nemlig ”*selvspiritualisering*”. Dette begrepet, som han kaller New Age -bevegelsens *lingua franca*, eller fellesspråk (Heelas 2005, s. 18), kan tjene som en betegnelse på den nyåndelige frelsesveien. Målet er å komme i en stadig større kontakt med den åndelige verden, både ved å søke innover til sin guddommelige kjerne, og utover i kosmos for øvrig, noe som i deler av nyåndeligheten i stor grad går ut på det samme.³ Olav Hammer beskriver det slik: ”något är fel med livet som du just nu lever. Om du lärde dig att lyssna innåt skulle du höra en stilla röst som talar om för dig hur din tillvaro skulle kunna förbättras (Hammer 2002b, s. 28)

En annen teoretiker som vil bli sentral i denne oppgaven er sosiologen, Peter Berger. Mens Heelas og Woodheads subjektiveringsteori egner seg godt til å redegjøre for den subjektive vendingens påvirkning på objektive roller og autoriteter, gjør de ikke noe forsøk på å forklare hvordan disse i utgangspunktet oppstod. Det gjør derimot Berger på en meget god måte gjennom sin kosmiserings-, eller verdensbyggingsteori, men denne teorien har på sin side vanskeligheter med å forklare subjektive religionsformer. Slik utfyller de to teoriene hverandre, og i kapittel fem vil vi se på noen interessante resultater av å applisere kosmiseringsteorien på nyåndeligheten.

I arbeidet med denne oppgaven har jeg funnet det formålstjenlig å konstruere enkelte egne modeller. Dette gjelder henholdsvis et skjema som gir en oversikt over de ulike gruppenes forhold til legevitenenskapen, samt en grovinndeling av nyåndelige tilnærminger til helbredelse. Det første skjemaet har som mål å gi en oversikt over hvordan ulike kristne og nyåndelige helbredere forholder seg til den dominerende aktøren på helsemarkedet, legevitenenskapen. Modellen baserer seg på Max Webers religionssosiologiske inndeling av trossystemer i kategoriene *Weltablehnung*, *Weltanpassung* og *Weltbejahung*, som både Paul Heelas (Heelas 2005, s. 29-32) og den norske filosofen Nils Gilje (Gilje 1996, s. 112-113) har anvendt på henholdsvis New Age og på nye religiøse bevegelser.⁴ På bakgrunn av dette kan vi konstruere vår egen modell som plasserer helbredere og helbredergrupper i kategoriene, *legeviteneskapsfornektende*, *legeviteneskapistilpassende* og *legeviteneskapsbekreftende*, etter

³ Et gjennomgående trekk ved nyåndeligheten er tanken om at *mikrokosmos*, mennesket, korresponderer med og er forbundet med *makrokosmos*, det øvrige universet.

⁴ Forskjellen mellom begrepene New Age og nye religiøse bevegelser er at førstnevnte anvendes primært om de grupper som hører hjemme i det kultiske- eller holistiske miljø, mens nye religiøse grupper inkluderer alle religiøse grupper, kulturer og sekter som har oppstått de siste halvannet hundre år og kan inkludere eksempelvis kristne sekter.

hvorvidt de avviser, akkommoderer eller omfavner legevitenskapens rolle som konkurrent eller partner. Denne modellen kommer vi nærmere inn på i kapittel fire.

Min andre modell er et forsøk på å skape en form for orden i det nyåndelige villniset av helbredelsesforklaringer. Det synes å være to sentrale forestillinger som går igjen i nyåndelig eller esoterisk helbredelse igjennom tidene, og som danner grunnlaget for det vi kan kalle to skoler innenfor nyåndelig helbredelsesteori. Den ene skolen er opptatt av å helbrede sykdom gjennom å endre tankemønstre, og kan kalles *mentalistskolen*. Den andre fokuserer på helbredelse gjennom manipulering av en slags vital livskraft, og kan kalles *vitalistskolen*. Selv om den enkelte lysarbeider oftest favoriserer den ene metoden fremfor den andre, er det sjeldent man avviser den motstående skolen fullstendig. Av den grunn har jeg valgt å plassere helbredere på ulike punkter på en akse, i stedet for i gjensidig ekskluderende kategorier.⁵ Denne modellen vil vi se nærmere på i kapittel tre.

1.3 Kildematerialet

Sekundærkildematerialet som har blitt anvendt i denne oppgaven kan deles inn i to kategorier. Den ene kategorien bøker er skrevet av forfattere som tar et normativt standpunkt for eller i mot helbredelse. Dette inkluderer teologiske betraktninger, eksempelvis av Francis McNutt og Ronald Kydd, skarpe kritikere av karismatikken som John McArthur og den wimberske avhopperen John Goodwin, men også sosialantropologen Dawid Lewis, hvis kristne tro og overbevisning skinner klart igjennom selv om målet hans er å kartlegge virkningen av wimbersk helbredelse. Heller ikke idéhistorikeren Trond Berg Eriksen eller teologen Kjetil Hauge kan sies å stille seg nøytralt til helbredertradisjonene som er temaet for denne oppgaven. Eriksen kaller de nyåndelige for ”nyreligiøse barbarer” (Eriksen 1995, s. 152) og Hauge bruker betegnelser som ”vulgærkarismatiske” og ”kirkelige svermerbevegelser” (Hauge 1985, s. 72-73), selv om målet deres primært er å trekke frem mangler ved det moderne helsevesenet. I en komparativ religionshistorisk oppgave, som har som mål å gi en mest mulig uhildet skildring av et konkret religiøst fenomen slik det arter seg i to ulike religiøse tradisjoner, må man naturligvis være oppmerksom på slike sympatier og antipatier, og i særdeleshet på ikke å blande utenfra- og innenfraperspektiver. I den andre kategorien finner vi hovedsakelig religionsvitenskapelige forfattere som i liten eller ingen grad tilkjenner noe normativt standpunkt i spørsmål vedrørende frelse og helbredelse. Av disse

⁵ Denne modellen er inspirert av Richard Schechners illustrasjon av det ofte flytende forholdet mellom ”performance” og ritualer langs et kontinuum (Schechner 2006, s 79-80).

har følgende teoretikere blitt brukt i utstrakt grad i denne oppgaven: Wouter Hanegraaff, Amanda Porterfield, Rodney Stark, Robert Fuller, John S. Haller, Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelson.

Hva angår det tekstlige primærkildematerialet, bøker skrevet av helbredere innenfor disse retningene, er dette valgt ut i fra noe ulike metoder innenfor hver tradisjon. De wimberske primærkildetekstene består av bøker og artikler skrevet av John Wimber selv, hans kone, Carol, og hans venn og medforfatter, Kevin Springer. De nyåndelige forfatterne består av en, riktignok anonymisert, forfatterinne som også er en av mine hovedinformanter.⁶ Videre har jeg valgt den populære lysarbeiderforfatteren Doreen Virtue for å illustrere bredden av lysarbeidere. Mine informanter, så vel som Doreen Virtue, har også spilt en rolle i utvalget av annen primærkildelitteratur. Jeg har nemlig brukt deres referanser som en ledetråd i utvalget av denne litteraturen. Doreen Virtue henviser i stor grad til Louise Hay, Christian Science, New Thought- bevegelsen og verket ”A Course in Miracles”.⁷ Ekteparet som utgjør mine hovedinformanter henviser oftest til teosofien, nærmere bestemt Alice Bailey, som sin hovedinspirasjon. Også rosenkreuzerne⁸ og ortodoks kristendom har blitt nevnt som inspirasjonskilder for ekteparet, men uten noen konkrete skriftreferanser er det altså Bailey, og andre såkalte esoteriske helbredere, som blir hovedsupplementet til deres lysarbeiderlære. Ettersom de har nevnt ”The Secret”, under intervjuer, er også denne bestselgeren av Rhonda Byrne tatt med.⁹

Det har blitt skrevet en rekke masteroppgaver og avhandlinger som omhandler nyåndelig og karismatisk helbredelse generelt, og wimberismen spesielt. En liste over den mest aktuelle norske forskningen vil bli vedlagt bakerst i oppgaven, men de viktigste utenlandske studiene er verdt en kort gjennomgang også her. *Kendalprosjektet* var et forsøk på å gjøre en hel engelsk by til et slags livssynslaboratorium og dens innbyggere til studieobjekter. Studiet av denne engelske småbyen med mindre enn 30 000 innbyggere (Heelas & Woodhead 2005, s. 151) omfattet både kvantitative studier, inkludert en

⁶ Se nærmere forklaring under ”Refleksjoner rundt feltarbeidet” på side 9.

⁷ Flere bøker av Virtue og Hay, samt nylig ”A Course in Miracles”, er oversatt til norsk, men jeg har for det meste valgt å forholde meg til originalutgivelsene på engelsk, et prinsipp jeg også har fulgt med John Wimbers bøker.

⁸ Rosenkreuzerdom er en form for esoterisk kristendom fra renessansen. Rosenkreuzerne sies å være hovedinspirasjonen til Rudolf Steiners ”vesterlandske vei” i motsetning til teosofenes østlige fokus (Gilhus og Mikaelson 1998, s. 76-77).

”The Secret” av Rhonda Byrne er en arketypisk mentalistisk bok. At ekteparet Erkeengel, som driver en form for vitalistisk helbredelse som bygger på Alice Baileys *esoteriske helbredelse*, henviser til denne boken er et eksempel på at det ikke finnes noen vanntette skott mellom de to helbrederskolene.

møysommelig empirisk kartlegging av omfanget av ritualdeltagelse,¹⁰ så vel som kvalitative studier i form av intervjuer (2005, s. 33-76, 151-158). Det er denne omfattende undersøkelsen som ligger til grunn for Heelas og Woodheads subjektiveringsteori og postulatet om en åndelig revolusjon i den vestlige verden. Meredith McGuire og Debrah Kantor har gjort en tilsvarende undersøkelse i det nordlige New Jersey. Deres undersøkelse var spesifikt rettet mot helbredelse, og bestod av en omfattende kartlegning av ikke-medisinske helbredere, observasjon av ritualer og en mengde kvalitative intervjuer (McGuire & Kantor 1998, s. 259-291). Begge disse store undersøkelsene er nyttige ettersom de, takket være sitt omfang og kombinasjonen av kvantitative så vel som kvalitative studier, kan tjene som en prøvestein for mitt langt mer begrensede og utelukkende kvalitative feltarbeidsmateriale. Noen innvendinger kan likevel være på sin plass. Man kan argumentere med at funnene i disse studiene fra anglosaksiske land ikke uten videre kan overføres til Norge, eller resten av Europa.¹¹ Videre kan man argumentere mot valget av studieobjekter. Kendal er eksempelvis en etnisk homogen by i et stadig mer mangfoldig Storbritannia, og det kan synes underlig å bruke en by med en etnisk sammensetning som reflekter ”gårsdagen” som et grunnlag for å ekstrapolere den religiøse utviklingen inn i fremtiden.¹² Også områdene McGuire og Kantor tar for seg er etnisk homogene og består hovedsakelig av hvite middelklassemennesker med en inntekt og utdannelse som ligger godt over landsgjennomsnittet (McGuire & Kantor 1998, s. 261-262).¹³ Om man er seg slike kontekstuelle forbehold bevisst er dette materialet av stor verdi, og forhåpentlig vil vi en dag få en liknende studie her i Norge.

Foruten bøker skrevet av helbredere, består primærkildematerialet mitt av feltarbeid i form av intervjuer og deltagende observasjon. De fremste nyåndelige intervjuobjektene mine har vært et ektepar som er hva man kan kalle de religiøse ekspertene i en lysarbeiderkrets. Virksomheten deres er allsidig slik man forventer blant religiøse eksperter i det holistiske miljø (Gilhus & Mikaelson 1995, s. 13-14). Kvinnen i forholdet er forøvrig en produktiv forfatter, med hele fem bokutgivelser som også inngår i primærkildematerialet. Ved siden av

¹⁰ Denne kartlegging av ritualdeltakelse ble gjennomført ved uanmeldt å dukke opp ved gudstjenester og telle antall mennesker som kom inn i kirkene, da forskerne ikke festet lit til menighetenes egenrapportering (Heelas & Woodhead 2005, s. 34-35).

¹¹ En del helbredergrupper i McGuire og Kantors studie er søramerikanske, slik som Christian Science og New Thought bevegelsen og finnes i liten grad utenfor USA. Likevel har mye av tankegodset spredd seg til det holistiske miljø uten at deres organisasjonsformer har slått følge.

¹² Heelas og Woodhead erkjenner selv at Kendal ikke har noen ”significant ethnic communities”, men at de på grunn av begrensede ressurser fant dette å være en metodisk lettelse og var ”happy to have one less complicating factor” (Heelas & Woodhead 2005, s. 151).

¹³ Selv om fylket studien fant sted i hadde en ikke-hvit befolkning på 46. 2 % var gjennomsnittsfordelingen i de 14 kommunene de studerte som følger: 91 % hvite, 7 % svarte og 2 % andre ikke-hvite (McGuire & Kantor 1998, s. 261-262).

å intervju ekteparet har jeg deltatt ved fem lystjenester, og fått overlevert flere timer med lydopptak fra helbredelser og såkalt *sjelsterapi*. Ellers har jeg også vært ”student” ved et lysarbeiderkurs ved Unity Senteret i Oslo, besøkt tre alternativmesser¹⁴ og intervjuet en ung kvinne med helbredergaver som i likhet med lysarbeiderne bruker disse på å hjelpe andre mennesker, noen ganger uten at de selv er klar over det.

Feltarbeidsmaterialet som utfyller de wimberske primærkildetekstene består av intervjuer med pastor, Aslak Rønneseth, og to legwimberister fra Oslo Vineyard. Jeg har også vært deltagende observatør ved fem gudstjenester og to gateaksjoner, inkludert en gatehelbredelse og en valentinsaksjon.¹⁵ Begge aksjonene foregikk på Grønland Torg. Et intervju med ledende eldste ved en mye eldre karismatisk menighet, Maran Ata, har gitt et visst grunnlag for å vurdere de endrede forutsetningene for å drive en type forkynnelse som inkluderer helbredelse på slutten av 50-tallet og fremover, sammenlignet med i dag.

Hvorfor valgte jeg akkurat disse gruppene? Når temaet for oppgaven er en sammenlikning av helbredelse knyttet til frelse, hvilken kristen gruppe passer da bedre i en slik komparasjon enn wimberistene som, i virke mer enn i lære, setter helbredelse høyere enn de øvrige nådegavene, og mener utøvelsen av denne gaven er et sentralt redskap for å frelse så mange sjeler som mulig? Og hvilke andre nyåndelige helbredere kan bedre illustrere helbredelsens relasjon til frelse enn lysarbeidere, som ser på seg selv som opplyste skapninger som har valgt å inkarneres på jorden for vår skyld, og som gradvis bringer oss nærmere den kritiske massen som behøves for å bringe oss alle inn i en kollektiv åndelighet?

1.4 Refleksjoner rundt feltarbeidet

Språk er makt, og makt fordrer til ettertanke. I en komparativ oppgave av denne typen vil det være behov for religionsvitenskapelige begreper som beskriver det samme fenomen i to ulike grupper som begge har sine egne emiske begreper. Av den grunn kan begge grupper oppleve å bli både definert og fortolket på en reduktiv måte som oppleves fremmed for dem. Videre har begge disse gruppene iblant oppfatninger om meningsinnholdet i begreper som skiller seg både fra mine, og fra hverandres. Et eksempel på hvor verdiladet begreper kan være opplevde jeg da jeg under et intervju med den da fungerende pastor i Vineyard Oslo, Aksel

¹⁴ Ekteparet Erkeengel var til stede ved to av disse, nærmere bestemt alternativmessene arrangert av Alternativt Nettverk i messehallen på Lillestrøm (6-8.11.2009 og 19-21.11.2010) Også Oslo Vineyard har pleid å være til stede ved Alternativmessen.

¹⁵ Denne aksjonen bestod av å dele ut hjerteformede sjokolader festet til et kort med Jesusord på valentinsdagen og var for øvrig en stor suksess så langt jeg kunne bedømme.

Rønneseth,¹⁶ brukte ordet medium for å betegne en person som mottar og distribuerer Den hellige ånds kraft. Min intensjon var å bruke et nøytralt begrep om en person som leder kraft, lik koppler leder strøm, men de okkulte konnotasjonene var åpenbart sterke, og jeg fikk beskjed om at ”vi bruker ikke det ordet”.¹⁷ Også de nyåndelige helbrederne misliker visse navn og begreper, og det synes ikke minst som om betegnelsen ”New Age” vekker en del negative assosiasjoner. Jeg vil så langt som mulig ta hensyn til informantene, men disse sensibilitetene kan, i kombinasjon med forvirringen som raskt oppstår fordi begge grupper bruker flere av de samme navnene og begrepene, men legger vidt ulike meninger i dem, lede til epistemologisk forvirring og et visst nomenklatorisk kaos. Eksempler på slike uttrykk er begreper som ”empowerment” og betegnelser som Den hellige ånd, Gud, Jesus, Kristus, Treenigheten, Maria, engler og lignende. Av den grunn vil jeg vedlegge en liste over navn og begreper som er å finne bakerst i oppgaven, og som gjør rede for deres ulike betydninger.

Betegnelsen New Age trenger jeg imidlertid ikke å bruke, men hva skal det erstattes med? *Alternativreligiøs* kan anvendes, men både ”alternativ”, som avhenger av en stadig mindre enhetlig hovedkultur for å være meningsfullt, og ”religiøs” som mange i det kultiske miljø misliker, er ladede begreper. *Nyreligiøs* er upassende av samme grunn, og også fordi den vestlige esoterismen ikke er noen ny tradisjon, selv om populariseringen av den kan hende er det. *Populæresoterisme* er et annet alternativ, men også det klinger noe nedlatende, særlig ettersom ”populær” og ”esoterisk” er til dels motstridende begreper. I stedet har jeg, uten entusiasme, valgt å bruke betegnelsen *nyåndelig*, et begrep som også Olav Hammer anvender (Hammer 2004b, s. 12).¹⁸ Man kan argumentere mot å begrense begrepet nyåndelig til grupper innenfor det holistiske miljø ettersom det også kan anvendes om eksempelvis nykarismatiske kristne, men i denne oppgaven vil jeg gjøre akkurat det, og det samsvarer godt med Heelas og Woodheads postulerte skille mellom åndelighet og religion (Heelas & Woodhead 2005, s. 5-6). For vineyardkristnes del vil de bli omtalt som *wimberister*¹⁹ når det er nødvendig å betegne dem som en adskilt gruppe, og *nykarismatikere* når jeg ønsker å henvise til den bredere strømmingen de inngår i.

¹⁶ Hovedpastor Ole Petter Erlandsen var i denne perioden i permisjon.

¹⁷ Det kan nevnes at også John Wimber bruker begrepet medium, noe som vel indikerer at avsenderen også er av betydning for hvordan begrepet blir oppfattet: ”Faith is the medium through which God releases his healing power (Wimber 1991, s. 141)”.

¹⁸ Heller ikke Olav Hammer er fornøyd verken med begrepene ”nyandlig” eller New Age (Hammer 2004b, s. 12-13).

¹⁹ Betegnelsen *wimberister* er ikke ment å antyde at det er noen overdreven venerasjon av John Wimber innenfor Vineyardbevegelsen.

I arbeidet med oppgaven har jeg kommet mine informanter nær. I tråd med den såkalte ”nærhetens etikk” som Knut Aukrust kaller det (Aukrust 2005, s. 226-227) eller Gavin Floods ”vennskapelige etos” (Flood 2007, s. 212-213), vil jeg derfor være svært oppmerksom på ikke å gjengi observasjoner jeg har gjort av informanter i situasjoner hvor de åpenbart ikke har vært forberedt på å bli studert. Videre har flere av mine informanter valgt å forholde seg anonyme, og jeg har besluttet å utstyre dem med pseudonymer som jeg føler beskriver deres karakter, fremfor å chiffrere dem gjennom nummer eller intetsigende navn.²⁰ Anonymiteten er for øvrig en særlig utfordring med hensyn til den kvinnelige lysarbeiderinformanten som også er forfatter, og materialet hentet fra disse bøkene vil ikke bli referert til på samme måte som den øvrige primærkildelitteraturen, men vil i stedet bli behandlet på samme vis som intervjumaterialet.²¹ Et vedlegg bakerst i oppgaven vil inneholde en oversikt over intervjuobjekter og deres pseudonymer.

Det vil alltid være utfordringer med hensyn til objektivitet knyttet til et komparativt studium av to ulike grupper, utført av en tredjeperson som står utenfor begge tradisjoner. Som et utgangspunkt for undersøkelsen har jeg valgt å bruke det Ninian Smart kaller *metodologisk agnostisisme*. Denne tilnærmingen er et forsøk på en slags metodisk nøytralisme som verken har et teologisk eller et ateistisk utgangspunkt (Smart 1973, s. 158-159).” Metoden kan sies å være for den ikke-troende hva Peter Bergers *metodologiske ateisme* (Berger 1992, s. 158) er for den troende, og innebærer at man har en empatisk tilnærming til de religiøse sannhetskravene, men at man setter dem i ”parantes” og unngår å ta stilling til deres gyldighet. Denne metoden har kommet under kritikk, blant annet av Gavin Flood, som mener det ikke finnes noe nøytralt ontologisk utgangspunkt for et studium, og at forutgående holdninger uansett vil gjøre seg gjeldende i både utvalget av materialet, oppgavens sammensetning og i fortolkningen av data (Flood 2007). Selv om man anerkjenner denne kritikken synes det likevel ikke å være noe bedre alternativ. En måte å gjøre det lettere for leseren å gjennomskue forfatterens fordommer på, er å gjøre rede for ens egne standpunkter. I en oppgave av så beskjedent omfang som denne mener jeg det er tilstrekkelig å presisere at forfatteren står utenfor begge religiøse tradisjoner og ikke selv deler deres religiøse

²⁰ Også her kan det være på sin plass å minne leseren om at det er min egen, høyst personlige dømmekraft som ligger bak denne navngivingen.

²¹ Naturligvis er det en mulighet for at noen vil kunne identifisere henne på bakgrunn av dette og andre opplysninger som gis i løpet av oppgaven, men det vil kun skje dersom noen legger svært mye arbeid i forsøket og har inngående kjennskap til hennes bøker. Jeg anser det derfor som forsvarlig å bruke også dette stoffet.

sannhetskrav vedrørende verken frelse eller helbredelse. Til gjengjeld har jeg kanskje gått noe lengre enn vanlig i å engasjere meg i religiøse ritualer og andre aktiviteter.²²

1.5 Oppgavens oppbygning

Bakerst i oppgaven er det vedlagt visse ressurser som forhåpentligvis vil gjøre oppgaven mest mulig tilgjengelig for alle mulige lesere. Blant disse er en ordliste som både inneholder særlige wimberske og nyåndelige begreper, men også faguttrykk som muligens kan være krevende å forstå om man ikke selv har bakgrunn i humaniora. Det vil også bli vedlagt illustrasjoner av de viktigste modellene som er brukt i oppgaven, med tilhørende forklaringer, samt en oversikt over aktuell forskning og elektroniske ressurser.

Selve oppgaven vil bestå av ytterligere seks kapitler. I det kommende kapittelet vil vi gi en oversikt over vestlig helbredelse frem til 1980-tallet. I vårt tredje kapittel vil vi komme nærmere inn på wimberister og lysarbeideres organisatoriske særtrekk og deres ritualer, før vi i det fjerde kapittelet tar for oss deres innbyrdes forhold, samt deres relasjon til legevitenskapen. I det femte kapittelet vil vi se nærmere på et tema som er sentralt både for frelse og helbredelse, nemlig spørsmålet om mening, mens vi i det sjette kapittelet kommer inn på selve helbredelsen, dens potensial og eventuelle begrensninger. I det syvende og avsluttende kapittelet vil vi gjennomgå våre funn og vurdere hvorvidt våre postulater har blitt sannsynliggjort, samt drøfte Heelas og Woodheads påstand om en mulig åndelig revolusjon. Aller først vil vi likevel gjennomgå noen sentrale faglige perspektiver på hvorfor helsefokuset, inkludert helbredelse, synes å være et så dominerende trekk ved dagens vestlige kultur.

1.5 Relevante perspektiver på vår tids helsefokus

Hvorfor har helse fått en så sentral rolle i vår tid? Det er et spørsmål mange har stilt seg. Veksten i bruken av alternativ behandling og religiøs helbredelse er ikke den eneste indikasjonen på at helsefokuset synes å være på et historisk toppnivå, og er kanskje heller ikke det fremste tegnet på at så er tilfellet. Helseutgiftene i Norge vokser for hvert

²² I Oslo Vineyard har det inkludert å stå oppreist og synge med i lovsangen etter beste evne, dele ut flygeblader til forbigående, bli ”helbredet” og delta i ulike sosiale aktiviteter med menigheten. For lysarbeidernes tilfelle har den deltagende observasjonen inkludert etter beste evne å forsøke å gjøre pustøvelser og visualisere energier og lysvesener, samt å være student ved et lysarbeiderkurs, og motta ulike former for ”helbredelse”, alle vitalistiske. Man kan sikkert innvende at jeg på denne måten har kommet for nær mine informanter, men for meg har det bidratt til en større forståelse av disse gruppene og jeg setter min lit til at eventuelle utslag av for stor intimitet avsløres av en kritisk leser.

statsbudsjett og er allerede langt den største offentlige utgiftsposten (Kjelvik 2007, se også: vedlegg 1).²³ ”Healthism” er økonomen Robert Crawfords betegnelse på vår tids kulturelle helsebesettelse som i seg selv minner om religion, eller som Stephen Hunt formulerer det: ”there is so much cultural emphasis on health that it is now bordering on a form of religiosity – or even a form of fetishism (Hunt 2004, s. 185).”

Kanskje skyldes fokuset på helse et dennesidighetsfokus som kan forklares ved den organiserte religionens svinnende grep om menneskets åndelige liv? Zygmunt Bauman spekulerer i hvert fall i dette, og peker på Michel Foucaults teori om at kirkens lære om belønning og straff i det hinsidige aldri falt naturlig for folket, som måtte indoktrineres av et presteskap med makten i ryggen for å vende oppmerksomheten bort fra de hverdagslige bekymringer som naturlig opptar dem. Når denne makten forvitret vendte fokuset seg igjen mot det dennesidige. Det er i dette livet den ontologiske usikkerheten er forankret, og menneskers oppmerksomhet retter seg mot *problemer* (Bauman 1999, s. 55-75), eller kanskje mer tidsriktig: *utfordringer*. Vanhelse er naturligvis det hverdagsproblemet som bærer størst eksistensiell tyngde. Dette til tross for at vi, ifølge Bauman, har forvist døden fra våre liv og overlatt det til de profesjonelle (1999, s. 64-65), helsepersonell, begravelsesagenter og lignende. Ikke desto mindre møter vi døden i fet mat, ubeskyttet sex, sigarettøyk, fedme, manglende trening og hull i ozonlaget, men det eventuelle livet *etter* døden opptar oss i langt mindre grad enn tidligere (1999, s. 65). Usikkerhet knyttet til individuell identitet er en tilsvarende kilde til bekymring, og postmoderniteten er en god tid for eksperter på identitetsproblemer som eksempelvis ”personality healers, of marriage guidance, of writers of ”how to reassert yourself” books; it is the era of the ”counselling boom” (Bauman 1999, s. 68).” Mennesker i vår tid etterspør ikke lenger prekener om menneskets svakhet og de menneskelige ressursenes utilstrekkelighet, men søker en bekreftelse på at mennesket kan klare seg, og gjerne en kort oppskrift på hvordan (Bauman 1999, s. 68-69).

Kanskje er det også et spørsmål om klasse? Meredith McGuire mener at det generelle fokuset på helbredelse kan kobles til middelklasseverdier som suksess, individets selvhverdelse og fremskritt, i kombinasjon med forestillingen om at god helse til syvende og sist er et personlig ansvar. Hun mener også at man kan finne en forklaring på dette fokuset i middelklasseyrker (McGuire & Kantor 1998, se også: Hunt 2004).²⁴ I dag må man by på seg

²³ Kjelvik 2007: <http://www.ssb.no/emner/03/00/sa94/sa94.pdf> (Sist besøkt 30.07.2011).

²⁴ Den subjektiverte postmodernitetens arbeidsliv stiller nye krav til arbeidstagerne. Tidligere var utholdenhet, varighet, pålitelighet, integritet og pliktoppfyllelse sentrale dyder. I dag er kvaliteter som evnen til å arbeide

selv i mange service- og administrasjonsyrker og det kan skape en konflikt mellom det private, autonome selvet, og det instrumentelle selvet man anvender i yrkeslivet. Sistnevnte faller inn i det vi vil kalle den objektivt autoriserte kategorien, hvor subjektive behov må underordnes eksterne krav og normer. Det faktum at nyåndeligheten i stor grad synes å være et middelklassefenomen, kan synes å understøtte en slik teori (Heelas 2005, s. 121, Hunt 2004, s. 142-143).

Sosialantropologen Deborah Lupton peker på at de store helsemessige fremskrittene i vår kultur kanskje i seg selv spiller en rolle for å senke toleransegrensen for vanhelse og plager? Vestlige mennesker har svært store forventninger til helse og frihet fra smerter og fra rusk i det kroppslige maskineriet. Selv en middelaldrende kropp forventes å fungere knirke- og smertefritt, fødsler skal foregå uten alvorlige komplikasjoner og barnedødelighet ses i dag på som nærmest uakseptabelt. Til alt overmål blir disse skyhøye forventningene for en stor del innfridd, noe som bare bidrar til ytterligere å forsterke dem (Lupton 1994, s. 1). Sosiale, økonomiske, sanitære og medisinske fremskritt har også gjort at det postmoderne mennesket med stor sannsynlighet kan forvente å leve ut et noenlunde forutsigbart antall kalenderår som et menneskeliv beregnes til. Denne forutsigbarheten gjør det til et sentralt behov for mennesket å beregne og omgå, eller fjerne potensielle farer for sin helse (Hunt 2004, s. 184). Et slikt syn, hvor mennesket er ansvarlig for sin egen helbred, gir mennesket en større rolle i sitt eget liv, men også en større ansvarsbyrde, noe som reflekteres i den nyåndelige ”empowerment” tanken som vi vil komme nærmere inn på, men kanskje også i den nykarismatiske troen på et guddommelig skjenket mandat til å bekjempe sykdom? Det er kanskje heller ikke underlig om denne ansvarliggjøringen leder til en større grad av autobiografisk interesse og selvrefleksjon? Stephen Hunt mener dette individfokuset i vår kultur kan være forklaringen på hvorfor religiøse helbredelsessystemer i dag synes å være vel så opptatt av emosjonell og psykologisk gjenopprettelse og forbedring som man i tidligere tider var av fysisk helbredelse. Et introspektivt individfokus leder således naturlig til en psykologisering av helsen. Aspekter ved psykoterapi var allerede til stede i førindustrielle samfunn, og Hunt mener det er mange likheter mellom primitive former for ikke-vitenskapelige og åndelige helbredelsesformer og psykoterapi. Likevel er det kanskje mulig, ifølge Hunt, å postulere at den vestlige forkjærligheten for alt som er terapeutisk er en refleksjon av den etter hvert utbredte forestillingen om at enhver person har en unik karakter

selvstendig, være fleksible, kommunisere ideer i frie rammer og bygge nettverk som fasiliteter slik kommunikasjon blitt viktigere (McGuire & Kantor 1998, s. 255).

og et tilsvarende unikt potensial av ferdigheter i et individorientert samfunn fritt for kollektive begrensninger og forpliktelser (2004, s. 184)? Dette minner om Durkheims spådom om ”menneskets kult” (Furseth & Repstad 2003, s. 48), en anerkjennelse av menneskets nærmest guddommelige potensial (Hunt 2004, s. 185 og McGuire 1981, s. 135).

Det synes i stor grad som om fokuset på helse og helbredelse i Vesten er sentrert rundt individet, også, om enn i mindre grad, innenfor skolemedisinen hvor man i dag gjerne snakker om pasientorientert helsepleie (Heelas & Woodhead 2005, s. 5). Dette individ- og personfokuset inngår i det filosofen Charles Taylor betegner som den *subjektive vendingen*, det dominerende utviklingstrekket i vår tids vestlige kultur (Heelas & Woodhead 2005, s. 2).²⁵ Den postmoderne skomakeren vil ikke bli ved sin lest, og ønsker ikke å la seg og sine livsvalg diktere av eksterne autoriteter. Subjektiveringen av vestlige menneskers liv relaterer seg ikke bare til yrkeslivet, eller sosiale institusjoner som ekteskap og familie, men også til religionen. Det er dette som er bakteppet for Heelas og Woodheads subjektiveringsteori, tanken om at tradisjonell, objektivt autorisert religion viker for subjektivt autorisert åndelighet. Denne utviklingen kan minne om Georg Simmels spådom om den objektløse religion, hvor det subjektive *innholdet*, religiøsiteten, blir viktigere på bekostning av den objektive *formen*, religionen (Furseth & Repstad 2003, s. 53-54).

Videre i oppgaven vil vi utforske muligheten for at den subjektive orienteringen i åndeligheten gjør seg gjeldende også i spørsmål om frelse og helbredelse, og hvorvidt wimberske nykarismatikere kan sies å fastholde en objektivt autorisert frelses- og helbredelselære, eller om også denne gruppen har latt seg fange av subjektiveringsbølgen som strømmer over det postmoderne Vesten? Kan det tenkes at vi i arbeidet med å avdekke forholdet mellom autoritet i helbredelse og frelsesspørsmålet i to relativt marginale grupper i det norske religionslandskapet kan kaste lys over spenningen mellom det subjektive selv og eksterne krav og autoriteter i den bredere hovedkulturen de inngår i? Dette spørsmålet vil vi komme nærmere inn på i avslutningen, men i det følgende kapittelet vil vi først se på om fortiden kan fortelle oss noe om hvorfor subjektiveringen har ledet nettopp helbredelsen i forgrunnen for vår tids åndelighet, fremfor andre religiøse praksisformer.

²⁵ Den subjektive vending kommer til uttrykk gjennom den såkalte *autentisitetens etikk* som Taylor beskriver slik: ”There is a certain way of being human that is *my way*. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else’s. But this gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life, I miss what being human is for *me* (Taylor i Flood 2007, s. 198)”.

2 Helbredelse i Vesten – en historisk gjennomgang

Mange har som tidligere nevnt undret seg over hvor stor plass religiøs helbredelse og alternativ terapi krever i det moderne Vestens åndelige liv. Ulike former for helbredelse, samt åndelig og personlig vekst og selvutvikling, spiller en sentral rolle, spesielt i det nyåndelige troslandskapet. Man kan naturligvis, slik som Wouter Hanegraaff, hevde at alle frelsesreligioner er helbredelsesreligioner ettersom frelsen utgjør den ypperste helbredelse (1998, s. 44),²⁶ men det er ikke til å komme utenom at også legemlig helbredelse spiller en viktig rolle for religiøse europeere, slik helse- og sunnhetsindustrien også har gode kår blant sekulære mennesker i Vesten.

Vi har vært innom noen av de mange forklaringene på dette fenomenet, men det finnes også en annen, historisk forklaring, som vi har til gode å utforske. Nemlig at det store fokuset på helbredelse i vår sivilisasjons religiøse liv ikke er noen nyhet. En rekke karismatiske teologer, inkludert John Wimber, men også religionshistorikere som Amanda Porterfield hevder at helbredelsesfokuset har vært en rød tråd igjennom kristendommen og den vestlige, religiøse tradisjonen fra oldkirken og frem til i dag (Porterfield 2005, se også: Kydd 2001). Slik sett er det ikke noe nytt ved at vestlig religion har et sterkt fokus på helbredelse, men snarere et tegn på at religionen igjen gjør sitt gamle krav på myndighet i spørsmål vedrørende menneskers helse og helbred gjeldende, legemlig så vel som sjelelig. Religionen tar med andre ord tilbake sin innflytelse over en sfære som i en, historisk sett, meget kort periode har vært nærmest monopolisert av legevitenskapen.

Hvorvidt dette er en gyldig tolkning av gjenoppblomstringen av religiøs helbredelse, både i nyåndelig og kristen form, ligger utenfor denne oppgavens rekkevidde å sannsynliggjøre. Ikke desto mindre er det viktig å trekke noen historiske linjer bakover for å kunne sammenligne dagens nyåndelige lysarbeidertradisjon med den kristne karismatikken. I den forbindelse vil vi se nærmere på den historiske utviklingen som har preget begge disse tradisjonene, og peke på mulige opphav til en del vesentlige forestillinger med relevans for helbredelse, og hvorvidt disse utgjør fellesstrekk eller skiller mellom dem.

²⁶ Wouter Hanegraaff hevder at ettersom: "religious salvation is typically conceptualized as a condition in which all suffering and "lack" has been left behind, it is only natural to conclude that religious salvation in fact amounts to a radical form of "healing" (Hanegraaff 1998, s. 44)."

2.1 Innledende betraktninger

Amanda Porterfield kaller kristendommen en helbredelsesreligion.²⁷ Kristendommen var ikke alene om å tilby helbredelse, ei heller om å kombinere legemlig og sjelelig helbredelse innenfor samme sekt eller kult, men skilte seg likevel ut på flere måter. Ikke minst var den billigere enn sine konkurrenter, de hellenske mysteriekultene, men den vesentligste forskjellen er likevel naturligvis suksessen. Muligens ville vi hatt et like sterkt helbredelsesfokus i Vesten dersom Isiskulten hadde blitt den statsbærende religionen i Romerriket, men slik skulle det ikke, og kan hende kunne det ikke bli.²⁸ At en helbredelsesreligion som kristendommen fikk så stor suksess i så vel utbredelse som konkret politisk makt er naturligvis vanskelig å komme bort ifra om man ønsker å forstå hvorfor helbredelse spiller så stor rolle for vesterlendinger i dag.

Forholdet til helbredelse i vestlig kristendom har likevel gjennomgått flere faser, og vært preget av et stort mangfold. Den anglikanske teologen, Ronald. A.N. Kydd trekker frem seks ulike helbredelsesmodeller innenfor kristen tradisjon (2001).

1. *Konfrontasjonsmodellen* – betrakter helbredelse som seierstegn i kampen mot Satan. Her hører, ifølge Kydd, John Wimber hjemme.
2. *Forbønnsmodellen* – man søker guddommelig helbredelse via helgener.
3. *Den relikviske modellen* – helbredelse kan søkes gjennom levninger av, eller artefakter som er direkte eller symbolsk knyttet til hellige personer.
4. *Inkubasjonsmodellen* – Det sås et frø av helbredelse i den syke som vokser over tid og som gradvis leger den plagede.
5. *Åpenbaringsmodellen* - Gud helbreder ved å åpenbare kunnskap om hvilke handlinger som kreves for å oppnå helbredelse.
6. *Den soteriologiske modellen* – forestillingen om at Kristi sonoffer på korset gir løfte om helbredelse fra sykdom så vel som fra synd. Denne helbredelsesmodellen passer like godt på wimberismen som konfrontasjonsmodellen, men Kydd anvender den først og fremst på forgreninger innen pentekostalismen.

Alle disse modellene henspiller likevel på mirakuløs helbredelse gjennom guddommelig inngripen, men Amanda Porterfield peker på at kirken har vært opptatt av helbredelse også i

²⁷ "I argue that healing has persisted over time and across cultural spaces as a defining element of Christianity and a major contributor to Christianity's endurance, expansion and success (Porterfield 2005, s. 19).

²⁸ Dette mener Rodney Stark i stor grad skyldes mangelen på monoteistisk eksklusivitet i mysteriekultene som i beste fall var *henoteistiske*. Isiskulten kom, ifølge Stark, nærmest og utgjør en form for *proto-monoteisme* som antyder at det var en etterspørsel etter en økonomisering av det religiøse mangfoldet (Stark 2007).

de perioder og i de kirkesamfunn hvor opphørsstandpunktet har rådet, det vil si troen på at mirakuløs helbredelse opphørte å skjenkes de troende ved utgangen av det første århundret e.Kr. (Wimber 1991, s. 11). I disse periodene har kirken fokusert desto sterkere på verdslig sykdoms- og fattigdomspleie, blant annet gjennom den medisinske profesjonen (Porterfield 2005).

2.2 Førkristen helbredelse

”Hele verden er ivrig etter å gi Isis ære, ettersom hun så tydelig åpenbarer seg i helbredelsen av sykdom (Diodoros i Burkert 1997, s. 33)”

Helbredelse var naturligvis ikke noe som begynte med Kristus. Ett fremtredende eksempel er den greske guden, Asklepios, helbredesspesialisten i det hellenske panteon som hadde mange ytre likhetstrekk med Kristus, selv om han i tidlig gresk tid var kjent som en vanlig, dødelig lege (Martin 1987, s. 50). Han var sønn av en guddommelig far, Apollon, med en menneskelig kvinne, dedikerte sitt liv til pleie av trengende mennesker igjennom helbredergjerningen og led et slags martyrium i likhet med Jesus, da Zeus drepte ham med en lynstråle fordi han gjorde en for god jobb med å holde mennesker i live. Ikke desto mindre helbredet Asklepios dels med ”medisinske” midler om enn i drømmer og ikke fysisk,²⁹ og ifølge asklepiosmyten tilbød han ikke en frelse i det hinsidige. Tvert i mot frelste han mennesket *fra* det hinsidige, noe som falt underverdenens hersker, Hades, tungt for brystet (Kradin 2008, s. 39 og Torkelsen 2004 s. 27).

Hellenske mysteriekulter som *orfismen*³⁰ og *isiskulten*³¹ tilbød frelse til det hinsidige, men også legemlig helbredelse. De skilte seg likevel fra kristendommen ved å ta godt betalt for sine tjenester og ved ikke å tilby universell tilgang til alle, bemidle som ubemidlede,

²⁹ Walter Burkert beskriver asklepioskuren som en blanding av diettregler, avståelse fra sex og ikke minst en serie av ulike offergaver, samt ”magiske” handlinger som å sove med en laurbærkrans i inkubasjonskammeret i tempelets indre for så å etterlate den (forhåpentligvis sammen med sykdommen) på sengen (Burkert 1985, s. 267-268). Vitnemål om Asklepios helbredende talenter har overlevd på steler: ”Ambrosia of Athens, blind of one eye. She came as a suppliant to the god. As she walked about in the Temple she laughed at some of the cures as incredible and impossible, that the lame and the blind should be healed by merely seeing a dream. In her sleep she had a vision. It seemed to her that the god stood by her and said that he would cure her, but that in payment he would ask her to dedicate to the Temple a silver pig as a memorial of her ignorance. After saying this, he cut the diseased eyeball and poured in some drug. When day came she walked out sound (Martin 1987, s. 52).

³⁰ Orfismen var en hellensk mysteriekult som var opptatt av skjebnen etter døden. En særegen orfisk dionysosmyte utgjorde nok et eksempel på en guds død og gjenoppstandelse (Burkert 1985, s. 296-303, Martin 1987, s. 98-104).

³¹ Isiskulten var en hellenske mysteriekult tilegnet den egyptiske gudinnen Isis. Den var ikke minst rettet mot helbredelse. I Athen var hennes tempel plassert på et område tilegnet Asklepios (Burkert 1997, s. 33, se også: Martin 1987, s. 72-81). Hennes ektemake, Osiris, var en av flere døde og gjenoppstandne guder i hellenistisk religion, i likhet med Jesus Kristus (Martin 1987, s. 120-123).

slaver som aristokrater (Porterfield 2005, s. 48-49). En helt sentral, førkristen tenker er Platon. Hans forestilling om en ikke-sanselig verden utover vår egen skulle komme til å prege kristen teologi, men også den esoteriske tradisjonen som danner grunnlaget for den alternative nyåndeligheten. Tanken om at vår verden kun var en avskygning av en usynlig, men like fullt virkelig, faktisk mer virkelig og perfekt verden, ligger til grunn for mange forgreninger innenfor vestlig helbredelsestradisjon.

Helbredelse har også en rolle å spille i Det gamle testamentet. Ikke minst utfører profetene, Elia og Elisja, flere mirakler som ligner på de undere Jesus skulle gjenta. Begge metter mange med en liten mengde mat (1. Kong 17:11-16 og 2. Kong 4:42-44) og ikke minst kommer de noen av Jesus mest imponerende helbredelseshandlinger i forkjøpet. Elia og Elisja er nemlig de første bibelske skikkelsene som vekker døde mennesker til livet igjen (1. Kong 17:7-24 og 2. Kong 4:31-35).

En annen gammeltestamentlig fortelling som kommer til å bli avgjørende for utformingen av den kristne helbredelseslæren er forestillingen om Adam og Evas fall fra nåden da de eter av Kunnskapens tre. Deres utstøtelse fra Edens hage vil danne grunnlaget for forestillingen om arvesynden som er helt sentral i den kristne forståelsen av sykdom og lidelse. I den kristne arvesyndslæren blir alt vondt sporet tilbake til denne ursynden, inkludert sykdom og vanhelse. (1. Mos 3:1-24, Wimber 1991, s. 15, se også: Porterfield 2005, s. 74).

2.3 Kristus som eksorsist, helbreder og forkynner

Av alle epiteter Jesus av Nasaret har blitt smykket med, er Jesus ”*Helbrederen*” neppe det som passer ham dårligst, og de evangeliske fortellingene om ham er spekket med helbredelsesgjerninger. Som John Wimber sier: ”the attention devoted to the healing ministry of Jesus is far greater than that devoted to any other kind of experience (Wimber 1991, s. 41).” Ifølge Amanda Porterfield omfatter evangeliene til sammen 72 beskrivelser av eksorsisme og helbredelser. 41 av disse refererer til distinkte hendelser. I 10 av disse foregår utdrivelsene eller helbredelsene foran folkemengder, og resulterer gjerne i omvendelser (Porterfield, 2005, s. 21), et faktum som John Wimber kommer til å vektlegge (Wimber & Springer 2009, s. 84-88, Wimber 1991, s. 42). Jesus helbreder på flere ulike måter, men det er åpenbart at autoritet spiller en stor rolle. Jesus har autoritet over så vel sykdom som urene ånder og denne autoriteten kan han gi videre til andre. Slik kan Markusevangeliet 6:7-13 berette om hvordan Jesus autoriserte tolv følgesvenner til å drive ut urene ånder og salve og helbrede de syke. I Lukasevangeliet 10: 1-20 sender han ut 72 følgesvenner som ”lam for

ulver” for å spre Guds ord og helbrede de syke. Markusevangeliet, som regnes som rotevangeliet av de tre synoptiske evangelier (Rasmussen og Thomassen 2002, s. 16-18), inneholder flest helbredelseshandlinger. Dersom man kun tar for seg den delen av Markusevangeliet som beskriver Jesu forkynnelsesvirke, det vil si at man ser bort i fra lidelsesberetningen, kretser nesten halvparten av dette verket, 47 %, om helbredelse ifølge René Latourelle (Kydd 2001, s. 2). Selv om det er noe uenighet om hva som skal regnes med i utregninger av prosentandeler og antall bibelvers tilknyttet Jesu helbredergjerning, er det likevel ingen tvil om at helbredelse og eksorsisme stod helt sentralt i Jesu korte forkynnelsesvirke (Kydd 2001, s. 1-17, Porterfield 2005, s. 21-22, se også: Wimber 1991, s. 40-41).

Den aller viktigste helbredelseshandlingen i kristen, og kanskje også i den vestlige esoteriske tradisjon, er Jesu oppstandelse. Korsfestelsen, døden og gjenoppstandelsen utgjør kjernen i den kristne frelseslæren. Ved siden av å være imponerende i seg selv, innebærer Jesu offer og ”selvhelbredelse” fra døden et løfte om frelse fra synd for hele menneskeheten. Hvorvidt denne frigjøringen fra synd også innebar løftet om frigjøring fra konsekvensene av synd, slik som sykdom, i denne verden så vel som den neste, har de kristne vært uenige om, men alle kristne tar del i Kristi gjenoppstandelse gjennom dåpsritualet hvor man blir født inn i et nytt liv i Jesus Kristus (Porterfield 2005, s. 60-62, se også: Rasmussen & Thomassen 2002, s. 108-109).³² Også esoterikere som Swedenborg, Alice Bailey, Rudolf Steiner og mange andre har tolket denne helbredelseshandlingen inn i sine spesielle kristologier og dertil tilhørende soteriologier (Gilhus og Mikaelson 1998, Romarheim 1994).³³

2.4 Apostlene og Den hellige ånd

Apostlene videreførte Jesu helbredergjerning. Et skjellsettende øyeblikk i deres videre mirakelutøvelse var da tunger av ild rørte ved apostlene på pinsedagen, og de ble fylt av Den hellige ånd og begynte å tale i fremmede språk. Pinsemirakelet står helt sentralt i pentekostalismen, som har tatt sitt navn fra hendelsen, hos karismatiske kristne innenfor

³² Amanda Porterfield regner dåpen som det mest sentrale helbredelsesritualet i kristendommen, og knytter følgelig helbredelse opp mot frelse i betydningen frigjøring fra synd (Porterfield 2005, s. 60-62). Grace Davie påpeker at dåpen har blitt mindre etterspurt etter hvert som barnedødeligheten har falt og bekymringen for døden har blitt henvist til alderdommen, mens begravelsesritualet ennå har stor oppslutning (Davie 2007, s. 242).

³³ Man kan merke seg at Jesu gjenoppstandelse er en egenhelbredelse. I kristendommen er Jesus alene om å være så vel Gud som menneske, men det er fristende å trekke en parallell til nyåndelig selvhelbredelse og til deres forestilling om det guddommelige selv. Flere nyåndelige kristologier forfekter tanken om et generisk kristuspotensial i mennesket, som Jesus kom særlig langt i å dyrke, og anser ikke den historiske Jesus som noen unik del av en guddommelig treenighet (Romarheim 1994, s. 29-43 og Hanegraaff 1998, s. 189-194).

tradisjonelle denominasjoner, og hos nykarismatikere som Wimber. I likhet med Jesu helbredelser foregikk pinsemirakelet offentlig og medførte omvendelser. I dette tilfellet 3 000 proselytter (Apg 2: 1-41). Apostlene helbreder altså i kraft av å være fylt av Den hellige ånd og de gjentar flere av Jesus mest imponerende mirakler, slik som helbredelse av blinde og lamme. Både Peter og Paulus vekker også døde mennesker til livet igjen (Apg 9: 40 og 20: 10-12).

Det er også i Apostlenes gjerninger at den kanskje viktigste nytestamentlige skikkelsen, utover Jesus, dukker opp for første gang. Hans omvendelse kommer som følge av en helbredelse som dermed trolig blir den mest innflytelsesrike helbredelseshandlingen utover Jesu seier over døden. Paulus, eller Saulus, forfølger de kristne, og er til stede ved steiningen av den første kristne martyren, St. Stefanus (Apg 7:58-59). Etter møtet med en teofani som kaster ham av hesten og etterlater ham som blind, blir han så helbredet av en annen apostel ved navn Ananias (Apg 9: 3-18).³⁴ I Paulus tilfellet er helbredelsen av hans blindhet en maktdemonstrasjon fra Gud med den åpenbare hensikt å omvende ham, ettersom lidelsen han helbredes for er påført ham av Herren. Dette er et eksempel på hvordan Gud kan bruke sykdom og fysiske plager som et middel til å trekke oppmerksomheten bort fra denne verden i retning av ham.³⁵

Allerede Paulus måtte i sine epistler gå i rette med avvikende kristologier, paret med kjetterske påstander om overnaturlige evner, forestillinger om åndens overherredømme over materien, og engledyrking (Chadwick 1993, s. 33-34), en kamp også Irenaeus måtte ta mot valentinianerne i det andre århundret (Rasmussen & Thomassen 2002, s. 73-74). Esoteriske avvik har altså hjemsoekt kristendommen siden dens barndom.

2.5 Forestillingen om den nye tid

Kristi offerhandling, hvor han dør for våre synder og deretter står opp fra de døde, utgjør grunnlaget for den såkalte gudsriketeologien. Som teologen Ronald Kydd sier det: "The miracles were proof that a profoundly new age had dawned (Kydd 2001, s. 10)" Forestillingen om at Gudsriket allerede var kommet ble av enkelte tolket som et løfte om mirakler også før hans gjenkomst og den endelige dommen. Det kan postuleres at det er denne gudsrikeforestillingen som utgjør grunnlaget også for nyåndelige forestillinger om den nye

³⁴ Må ikke forveksles med sin navnebror, Ananias, som sammen med sin kone ble drept av Den hellige ånd fordi han valgte å tale usant om salgssummen knyttet til en eiendomstransaksjon (Apg 5:1-10).

³⁵ Både dem som mener Gud ikke lenger skjenker oss helbredelsens nådegave, men også av karismatikere som John Wimber, mener Gud kan bruke sykdom på denne måten Wimber mener likevel at vi ikke av den grunn behøver passivt å akseptere sykdom som tjener et slikt formål, men bør gjøre vårt beste for å bekjempe den (Wimber 1991, s. 41).

tid. Vi skal senere se nærmere på John Wimbers tolkning av Gudsriket og sammenligne dette med nyåndelige lysarbeideres forestilling om en ny, åndelig tid. Mange nyåndelige betegner perioden vi beveger oss ut av som *fiskenes tid*, en periode hvor har Jesus banet veien for den endelige, åndelige evolusjonen i perioden som følger i *vannmannens tid*. Det er denne tiden vi i våre dager er i ferd med å tre inn i eller befinner oss ved begynnelsen av, en forestilling vi vil komme nærmere inn på senere i oppgaven.

2.6 Kirkefedrene og romersk tid

Flere historikere og religionsforskere har pekt på de kristnes fokus på sykdoms- og fattigdomspleie som en forutsetning for religionens suksess i antikken (Chadwick 1993, s. 56-59 og Porterfield 2005, s. 45-54).³⁶ De kristne viste tidvis stort mot under pestepidemier og religionssosiologen Rodney Stark mener det er grunn til å tro at flere kristne overlevde fordi de ble pleiet av sine trosfeller.³⁷ Kristen nestekjærlighet var ikke begrenset til de rettroende, og dersom det er riktig at de pestoverlevende konverterte til kristendommen etter å ha blitt pleiet av kristne medborgere, er det mulig at også disse proselyttene hadde et immunitetsfortrinn (Stark 1996, s. 88-91). Flere kristne enn hedninger ble med andre ord resistente mot pestbakteriene, noe som kan ha skapt et inntrykk av at de kristne var guddommelig begunstiget.³⁸ Alle antikkens kirkefedre aksepterte karismatiske helbredelsesgaver, så vel som andre undere. Dette blir også trukket frem av moderne karismatikere, inkludert John Wimber, når de skal argumentere mot tilhengere av opphørsstandpunktet (Wimber 2009, s. 210-219). Selv om også de vestlige kirkefedrene aksepterte gaver i ånden, mener likevel Max Weber at Romas arv til kristendommen var å gjøre den fattigere, både på teologer og på manifestasjoner av ånden, *pneuma*, sammenlignet

³⁶ Stark mener pestepidemiene kan ha vært utslagsgivende for det kristne religionsskiftet i antikken. Ikke bare på grunn av utøvelsen av nestekjærlig sykdomspleie og en eventuell immunisering, men også fordi de mange dødsfallene splittet opp familier og andre sosiale fellesskap som normalt sett ville gjort de sosiale kostnadene ved å konvertere langt større (Stark 1996, kapittel 4).

³⁷ Uten å trekke parallellen for langt er det fristende å påpeke likhetene mellom utfordringene i det globaliserte Romerriket i antikken, slik Rodney Stark beskriver dem, og det Philip Jenkins kaller de "patogeniske samfunn" (Jenkins 2002, s. 78) i den utviklende verden, slik David og Bernice Martin beskriver disse. Behovet for helbredelse må ha vært enda større i de romerske byene som riktignok var mindre, men som til gjengjeld hadde svært høy befolkningstetthet og kun i beskeden grad utnyttet det vertikale rom. På samme måte som latinamerikanske kvinner ifølge Bernice Martin i dag velger pinsebevegelsen var kvinner, ifølge Stark, overrepresentert i den tidlige kristendommen, men den økte friheten de fikk minsket etter hvert som den relative kvinneandelen i den nye religionen sank (D. Martin 1990 og 2002, B. Martin 1998, Stark 1996 og 2007).

³⁸ David Martin peker på at noe av det samme fenomenet kan gjøre seg gjeldende blant pentekostalister i den utviklende verden i dag. Større kroppslig og indre velvære kan følge av en mer disiplinert livsstil og dette kan gi inntrykk av guddommelig begunstigelse. På den negative siden kan det lede til en forestilling om at elendighet skyldes manglende tro eller dydighet, slik at man tenker seg at: "those who fail or fall ill have also failed in faith" (Martin 2002, s. 11).

med den hellenistiske kristendommen i øst. (Weber 1991, s. 180-181). Trond Berg Eriksen mener det samme, noe firkantede romerske tankemåten fratok den smidigere greske medisinen dens åpenhet og kliniske eksperimenteringslyst, og erstattet den med metodiske dogmer innen medisinen, som skulle komme til leve nesten like lenge som de teologiske (Eriksen 1995, s. 77-80).

2.7 Middelalderen

I Middelalderen var det kirken som hadde ansvar for sykdoms- og fattigdomspleie og helbredelse stod således sentralt i den kristne tradisjonen gjennom hele denne perioden (Porterfield 2005, s. 67-78 og 79-91). Selv om denne pleien ikke var avhengig av mirakuløs helbredelse, betyr naturligvis ikke det at denne typen fenomener ikke fant sted. Selv om man hadde flere ulike former for guddommelig helbredelse i denne perioden, er det spesielt den relikviske modellen og forbønnsmodellen man forbinder med middelalderen, om vi skal holde oss til Kydds klassifisering. Den første knytter seg til venerasjonen av relikvier og den andre til bruken av helgener som overbringere av bønner om helbredelse fra de troende til Gud, i den tro at de ville være mer virkningsfulle om de ble viderebrakt av mindre syndige mellommenn (Kydd 2001, s. 61-140, se også: Porterfield 2005, s. 67-88). Ikke desto mindre var det også stort fokus på alminnelig sykdomspleie. Den katolske kirkes syn på helbredelse gjennom botsøvelser, pilgrimsreiser, relikvie- og helgendyrking i middelalderen kom til å påvirke de store reformatorenes holdning til mirakuløs helbredelse som de anså som papistisk overtro (Porterfield 2005, s. 23-25), en holdning som preger mange i de tradisjonelle, protestantiske denominasjonene ennå i dag.

2.8 Reformasjon og avfortrylling

Både *Martin Luther* 1483-1546) og ikke minst *Jean Calvin* (1509-1564) fastholdt et opphørsstandpunkt, og mente at helbredelse og andre mirakuløse nådegaver var noe som ble skjenket den tidlige kirken og ikke var noe man kunne forvente seg i deres samtid (Porterfield 2005, s. 93-99, se også: Wimber 1991, s. 10-13). Luther forbigår i stor grad de mange bibelversene som omhandler helbredelse og andre mirakler i stillhet, og fastholder at tro innebærer å underkaste seg Guds vilje fremfor å forsøke å manipulere den til sin egen fordel (Porterfield 2005, s. 24). Calvin mente på sin side at å forvente mirakler var sidestilt med avgudsdyrking, ettersom det innebar å søke Gud i naturen (Porterfield 2005, s. 96). Dette betød likevel ikke at helbredelse i bred forstand forsvant ut av søkelyset i de protestantiske

kirkene.³⁹ Tvert imot kastet de seg etter noe tid over oppgaven med sykdoms- og fattigdomspleie med enda større glød enn hva tilfellet hadde vært med Den katolske kirke, og særlig i det nittende og tjuende århundret skulle sykdomsbekjempelse bli en trofast og svært nyttig ledsager til protestantiske misjonsfremstøt (Porterfield 2005, s. 142-158).⁴⁰

Sykdomspleien var likevel verdslig og mirakler spilte ikke lenger noen rolle. Det betød ikke at Gud ikke kunne, eller faktisk utførte mirakler, men at det var både fånyttet og galt å kreve at han innvilget slike undere på forespørsel fra de troende (Porterfield 2005, s. 24).

Også på den ”vitenskapelige” fronten skjedde det en utvikling i denne perioden. *Paracelsus*, eller Theoprastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), utfordret den galenske medisinske sykdomsforståelse og behandling, og ble av sine tilhengere utropt som legenes Luther (Porterfield 2005, s. 114). Mens Galens medisin arbeidet ut i fra tanken om at menneskeorganismens helse var avhengig av balansen mellom ulike væsker i kroppen, som kunne manipuleres gjennom ”heroiske” intervensjoner i form av svetting, årelating, salivering, laksering og oppkast, introduserte Paracelsus tanken om at kroppen hadde en ”indre alkemist” (Haller 2010, s. 188). Med dette mente han at det fantes en styrende intelligens i naturen og i kroppen, en usynlig livskraft som han kalte, *archeus*. Han forestilte seg at hvert organ hadde en ånd som korresponderte med en opprinnelig arketype (i likhet med Platons ideer), og at medisiner som korresponderte med denne gjennom lukt, farge, utseende eller smak kunne brukes for å kurere en korrupsjon av denne arketypen. Denne ”likt kurerer likt” forestillingen ble siden videreført av eksempelvis, *Samuel Hahnemann*, grunnleggeren av homøopatien (Haller 2010, s. 189-190).⁴¹ Olav Hammer velger å betegne Paracelsus som et tidlig eksempel på en alternativ medisinsk skole (Hammer 2004b, s. 182), men det spørs om ikke det ville være mer naturlig å delegere en slik historisk rolle til de folkemedisinske forestillinger som lå til grunn for helbredervirksomheten til eksempelvis bartsjærere og kloke koner,⁴² ettersom den gresk-romerske medisinen som Paracelsus utfordret har like lite til felles med den moderne biomedisinen som hans egen lære.

³⁹ Med helbredelse i bred forstand mener jeg mirakuløs eller guddommelig helbredelse og verdslig sykdomspleie.

⁴⁰ Nobelprisvinneren Albert Schweitzer er ett godt eksempel fra moderne tid på en misjonær med et sterkt fokus på medisinsk helbredelse (Porterfield 2005, s. 146-148).

⁴¹ Paracelsus og Hahnemanns teorier om ”likt kurerer likt” minner til forveksling om J. G. Frazers definisjon av *imitativ magi* (Pals 2006, s. 36).

⁴² Nils Gilje påpeker at selv om også menn drev med magi i Norge på 1500- og 1600-tallet, og selv om mannlige bartsjærere drev med helbredelse, var det først og fremst kvinners magi som relaterte seg til ”eksistensielle livssituasjoner”, fødsel, hushold, sykdom og død. Kvinnelig magi var derfor mer truende enn mannlige magi og forklarer hvorfor flere kvinner enn menn ble dømt som hekser (Gilje 2003 s. 106-107).

Av mer avgjørende betydning var likevel *René Descartes* (1596-1650) filosofi. Mens man tidligere mente at det fantes en slags animerende livskraft som emanerer ut av den menneskelige organisme, og som er større enn summen av kroppens enkelte bestanddeler, mente Descartes at det ikke er mer ved kroppen enn det man ser, og at alt kan forklares rasjonelt. Menneskekroppen, i likhet med andre levende skapninger, skiller seg ikke vesentlig fra livløse gjenstander i så henseende (Haller 2010, s. 2-4). Videre avviste han ikke bare åndelighet, men alle produktene av menneskelig tankevirksomhet som ikke kunne forankres i og prøves empirisk i den naturlige verden. Hans tanker skulle komme til å påvirke mange vitenskapsmenn, så vel som teologer. Flere vendte seg mot naturen for å finne svar på Guds vilje ettersom Descartes hadde diskreditert den åndelige veien til slik innsikt. En kosmologi hvor verden styres av gudgitte fysiske lover vokste frem. Universet ble å regne som et urverk hvis tannhjul gikk for egen maskin etter at urmakeren, Gud, hadde gjort seg ferdig med jobben. Erkjennelsesteoretisk baserte man seg på tanken om at Gud hadde korrelert den menneskelige hjerne med den ytre virkeligheten, slik at alt kunne bekreftes gjennom sansene (Haller 2010, s. 2-5). Videre gav hans skille mellom ånd og materie også gjenklang i medisinen. Moderne legevitenskap fikk et mekanistisk bilde av menneskekroppen som var analogt til det kartesianske verdensbilde. Pasientens egen bevissthet, og ikke minst ånd, ble i stor grad ignorert i bekjempelsen av sykdom. Dette gav grobunn for skillet mellom ”*healing*”, i religiøs helbredelse og alternativ behandling, og ”*curing*”, i legevitenskapen (Hanegraaf 1998, s. 45-46, McGuire & Kantor 1998, s. 6, se også: Kradin 2008, s. 24-28).

I en slik forståelse av verden var det ikke rom for ånd, en størrelse som ikke kunne bekreftes empirisk, men det var flere som hadde problemer med denne formen for både kosmologisk og antropologisk reduksjonisme. I det attende århundret var det ikke minst tre sentrale skikkelser som skulle komme til å prege både esoteriske og kristne miljøer med helbredelsesfokus.

2. 8 Metodisme, mesmerisme og swedenborgisme i det attende århundret

John Wesley (1703-1791) var, ved siden av å være grunnleggeren av Metodistkirken og en av religionshistoriens mer betydningsfulle skikkelser, også lidenskapelig opptatt av de nye vitenskapene. Han ble i sin samtid anklaget for å vektlegge erfaring i tillegg til Skriften,⁴³ og

⁴³ Wesley forholdt seg til den anglikanske trefoldige kilden til autoritativ innsikt: *Skriften* (den primære autoritetskilde), *fornuften* og *tradisjonen*, men la også til *erfaring* (Alexander 2006, s. 28). Wimber deler denne firefoldige veien til autorisering, og han deler også Wesley's ønske om å vekke til live den tidlige kirkens dynamikk, såkalt *primitivisme* (Alexander 2006, s. 28).

metodismen ble kritisert for å oppmuntre til uakseptable uttrykk for religiøs begeistring (Martin 2002, s. 8). Dette er trekk som går igjen i vekkelsesbevegelsene i det nittende og tjuende århundret, og David Martin hevder at: "in almost every respect Pentecostalism replicated Methodism (...)" (Martin 2002, s. 7)." I dag er det pentekostale og karismatiske kristne, slik som wimberister, som mottar kritikk for sitt fokus på den religiøse erfaring og for sine uttrykk for religiøs begeistring. Wesley var opptatt av å oppfordre til en sunn livsstil, og skrev en bok om urtemedisin.⁴⁴ Han trodde på helbredelse ved bønn og praktiserte dette ved noen anledninger. Begeistret som han var av, blant annet Benjamin Franklins forskning på elektrisitet, hadde han muligens enda større tro på å elektrifisere mennesker, og etablerte flere klinikker til dette formålet (Porterfield 2005, s. 163-167). Hans beskrivelse av Den hellige ånd, en del av Treenigheten som ble svært vesentlig i hans teologi og i den svært betydningsfulle forestillingen om en andre dåp i Ånden, minner svært mye om elektrisitet og er et tidlig eksempel på hvordan vitenskapen former religiøse forestillinger. Dette bildet av Den hellige ånd som en formløs kraft, i likhet med elektrisitet, går igjen gjennom *The Divine Healing Movement* i det nittende århundret, og *pentekostalismen* i det tjuende (Alexander 2006). Selv John Wimber må forholde seg til denne forestillingen på 1980-tallet og ser seg nødt til å forklare at: "Gods healing power is not literal energy or electricity. When I pray for the sick I am not looking for energy or electricity; I am looking for God's presence (Wimber 1991, s. 148)."

Emanuel Swedenborg (1688-1772) brukte en stor del av sitt liv på å fravriste den naturlige verdens dens hemmeligheter. Han fikk stor anerkjennelse som vitenskapsmann før han begynte å utforske forbindelsen mellom ånd og materie etter å ha mottatt mystiske visjoner, først i drømme, så i våken tilstand. Det var jakten på den menneskelige sjel som ledet ham til konklusjonen om at en spirituøs væske animerte den ellers døde materielle verden (Haller 2010, s. 22-25). Flere av Swedenborgs ideer går igjen hos New Age-bevegelsen på slutten av det tjuende århundret. Blant annet "kanaliserte" han beskjeder fra Gud og Jesus, samt fra engler. Han skiller seg likevel fra de fleste av dagens nyåndelige ved troen på Helvete, som han selv besøkte, og djevler, som han for øvrig også samtalte med. Tanken om at engler (og i Swedenborgs tilfelle også djevler) er mennesker som har utviklet seg etter sin død (Haller 2010, s. 41-43), er også noe som vi vil møte i senere nyåndelighet. Han introduserte også sin egen forestilling om den nye tid, og hevdet at vi er inne i en periode

⁴⁴ Tittelen på Wesleys bok var: *Primitive Physick or An Easy and Natural Method of Curing Most Diseases* (Porterfield 2005, s. 205).

med store omveltninger, hvor mennesket står ovenfor store forandringer og tilsvarende muligheter, noe som siden blir et kjennetegn ved New Age-bevegelsen.⁴⁵ Ett vesentlig trekk ved swedenborgismen, er dens korrespondanseteori (Haller 2010, s. 44-46). Swedenborg var, i likhet med Platon, av den oppfatning at alt som fantes i den naturlige verden korresponderte med et åndelig motstykke,⁴⁶ men i motsetning til Platon mente han ikke at disse verdenene var strengt adskilt. I stedet var de blandet i hop og interagerende med hverandre. I likhet med Platon hadde han først kommet til denne erkjennelsen gjennom intellektet, men etter hvert ble en mystisk kilde til viten viktigere, og Swedenborg pleiet kontakt med den åndelige verden via drømmer, visjoner og seanser (Fuller 1989, s. 49-53, Haller 2010, s. 27-48 og Hanegraaff 1998, s. 424-429). En annen swedenborgsk nyvinning var forestillingen om mennesket åndelige utvikling, og et dertil tilhørende hierarki, hvor mennesker rangeres etter graden av åndelighet (Haller 2010, s. 43, se også: Fuller 1989, s. 50).

Franz Anton Mesmer (1734-1815) representerte en annen hybrid mellom religion og vitenskap, og hadde et mer snevert helbredelsesfokus. Han kombinerte forestillinger fra antikken, om helse som avhengig av balanse, med forestillingen om en usynlig væske som gjennomsyrrer både kroppen og universet (Hanegraaff 1998, s. 435). *Animalsk magnetisme*, kalte han denne væsken, og for å helbrede sykdom måtte man sørge for at denne kraften strømmet fritt igjennom legemet. Til dette formålet anvendte han en rekke apparater og teknikker. Siden skulle mesmerister anlegge et mer psykologisk perspektiv på helbredelse (Haller 2010, s. 76). Den mesmerske transen, hvor mennesker endret oppførsel og fikk særlige evner, var i seg selv et bevis på at det fantes en åndelig verden utover vår egen, og at den vitale livskraften måtte være knyttet til denne. Slik kom mesmerismen til å omfatte flere av de grunnleggende forestillingene om helse og helbredelse som preger dagens nyåndelighet (Fuller 1989, Haller 2010, Hammer 2004b, Hanegraaff 1998).

Mesmer kom i konflikt med både tradisjonelle kristne helbredere, som den kjente katolske eksorsisten og helbrederen *Johannes Joseph Gassner*, og senere også med vitenskapen (Haller 2010, s. 70-74, Hanegraaff 1998, s. 431-432). I sin kritikk av Gassner inntok han det samme synet på kristen helbredelse som senere nyåndelige også skulle komme til å innta. Det vil si at han nok mente at Gassner kunne helbrede gjennom sine eksorsismer,

⁴⁵ Både den opprinnelige jesusbewegelsen og mange senere kristne sekter har hatt et sterkt eskatologisk fokus, men hovedstrømningene innen kristendommen har etter snart 2000 år slått seg til ro med at endetiden kan la vente på seg. Slik er det foreløpig ikke i nyåndeligheten og selv om de fleste nyåndelige er fokusert på verden her og nå er det ennå en svært utbredt tanke at den nye tiden er like om hjørnet.

⁴⁶ Swedenborg mente den materielle verden var død, men korresponderte med et levende, åndelig motstykke. Av den grunn kan man studere naturen så mye man vil, men uten å ta den åndelige verden med i regnestykket vil man ikke kunne oppnå kunnskap om de animerende kreftene i kosmos (Hanegraaff 1998, s. 426-427).

men at det i virkeligheten var hans ubevisste manipulering av den animalske magnetismen som bevirket helbredelsen (Hanegraaff 1998, s. 432). Dette synet på kristne, og andre troende, som noen som bare sitter på en flik av sannheten, og som ikke riktig vet hva de holder på med, er et grunnleggende trekk ved esoterismen. Kun de innvidde vet hvordan virkeligheten egentlig er satt sammen, alle andre, vitenskapsmenn eller kristne, benytter seg av krefter de ikke riktig forstår.

Et annet vesentlig trekk ved Mesmers helbredelsesvirke, var at han ikke selv anså denne praksisen som religiøs. I den post-kartesianske verden var man ikke lenger avhengig av å knytte helbredelse til religiøse forklaringer (Haller 2010, s. 71). Mesmer mente selv at hans evne til å helbrede stammet fra hans egne ferdigheter i manipuleringen av den animalske magnetismen, og var således ikke avhengig av Guds direkte inngripen. På den måten har vi beveget oss et langt stykke bort fra helbredelse gjennom guddommelig autoritet, som vi postulerer som et vesensskille mellom kristen versus nyåndelig helbredelse. Tanken om at de alternative tilnærmingene til helbredelse utgjør en slags avantgardistisk vitenskap er også et fellestrekk ved nyådeligheten ennå i dag (Hanegraaff 1998, s. 62-76, se også: Hammer 2004a).

Hva angår vitenskapen var det attende århundret særlig interessant ettersom det, ifølge Richard Kradin, var i denne perioden man påviste de første medisinene som beviselig har terepautisk effekt utover placeboresponsen, nærmere bestemt kinin og aspirin som begge ble utvunnet av bark fra henholdsvis kinatrete og spireahekken (Kradin 2008, s. 51). Legevitenskapens kanskje største gjennombrudd noen gang kom også i det attende århundret, gjennom *Edward Jenners* (1749-1823) koppervaksine (Larsen 2009).

2.9 Religiøs og terapeutisk gründerånd i det nittende århundret

1800-tallet er et begivenhetsrikt århundre i utviklingen av den vestlige helbredelsestradisjon. Globaliseringen førte til at en rekke avvikende religiøse forestillinger fikk større vekststrøm. Særlig var dette tilfellet i USA, hvor man hadde et åpent sinn og hvor en slags gründerånd gjorde seg gjeldende både på det religiøse og terapeutiske markedet, gjerne i kombinasjon. Flere forestillinger fikk i denne perioden utvikle seg i USA og spredte seg siden til Europa. Ikke minst ble *spiritisme* og *spiritualisme* en stund populære påminnelser om troen på en åndelig verden, like virkelig som vår egen (Haller 2010, s. 126-145 og Hanegraaff 1998, s. 435-441). En vesentlig tanke i spiritismen var forestillingen om at man kunne samtale med familie, men også med historiske skikkelser, en evne Swedenborg i sin tid hadde reservert for seg selv (Haller 2010, s. 38). I visse nyåndelige terapi- og helbredelsesformer vil samtaler

med avdøde mennesker bli inkorporert i helbredelsespraksisen, eksempelvis hos lysarbeideren, Doreen Virtue (2007, s. 229-239).

Legevitenskapen tok også store skritt og ble som nevnt en viktig følgesvenn til vestlig misjonsvirksomhet i resten av verden. Av særlig betydning var *Louis Pasteurs* og *Robert Koch's* påvisning av mikroorganismer som patogener (Kradin 2008, s. 54-55). Selv om de medisinske fremskrittene etterhvert spilte en viktig rolle for kristen misjons suksess spilte den likevel annenfiolin for den sjelelige helbredelsen, frelsen (Porterfield 2005, s. 119-158).⁴⁷

Homøopatien, som ble oppfunnet av tyskeren *Samuel Hahnemann* (1755-1843) i det attende århundret, videreutvikles og vokser i popularitet i det nittende og får selskap av de amerikanske nyvinningene, *osteopati* og *kiropraktikk* som begge deler forestillingen om en vital livskraft som en nødvendig del av helbredelse. Osteopaten, grunnlagt av A. D. Still (1828-1917) og kiropraktikken grunnlagt av D. D. Palmer (1845-1913) var opptatt av å fjerne blokkeringer i kroppen som hindrer livskraften i å strømme fritt og uforstyrret gjennom legemet (Fuller 1989, s. 66-90 og Haller 2010, s. 219-223). Også innenfor homøopatien fant man forestillingen om en vital livskraft tiltalende ettersom den kunne gjøre rede for hvordan medisiner kunne bli stadig mer potente jo mer man tynnet ut virkestoffene i dem. Mens osteopater og kiropraktorer fysisk manipulerer denne kraften i menneskekroppen, tenkte man seg i homøopatien at man kunne vitalisere medisiner ved å banke og riste på dem (Haller 2010, s. 196, se også: Fuller 1989, s. 55-56).⁴⁸

Langt de fleste nybrottsmenn og -kvinner i den vestlige helbredertradisjonen, inkludert esoterikerne, regnet seg ennå som kristne i det nittende århundret, og ikke minst var det en rekke metodister som eksperimenterte med ulike alternative forestillinger, uten at de trådte ut av kirken (Haller 2010, s. 56). Eksempelvis var *Charles Cullins*, grunnleggeren av *The Divine Healing Movement*, tidligere en praktiserende homøopat (Alexander 2006, s. 16). Også grunnleggeren av den kanskje mest helsefokusede kristne sekten, *syvendagsadventistene*, den selvutnevnte profeten *Ellen White* (1827-1915), var opptatt av mesmerismen. Herren grep likevel inn og slo henne stum da hun undret hvorvidt hennes religiøse erfaringer, hvor hun ble fylt av Den hellige ånd, skyldtes mesmerisme. Takket være denne guddommelige

⁴⁷ Ikke alle medisinske misjonærer var enig i prioriteringen av frelse fremfor helbredelse. Den amerikanske misjonæren Peter Parker hadde fått streng beskjed om å sette forkynnelse fremfor sykdomspleie ved sitt misjonssykehus i Kina, men: "In the deep growing interest I have felt for the sick and dying among the Chinese, I have in a degree deviated from these instructions (Parker i Porterfield 2005, s. 143)." En kollega forsvarte ham med at: "His medical practice is itself preaching" (Porterfield 2005, s. 143).

⁴⁸ Også Phineas Quimby, mentalistiskolens forfader, mente at det var mulig å vitalisere "medisiner". Det gjorde han ved å *magnetisere* vannflasker og selge dem som remedier, selv om en slik praksis synes å samsvare dårlig med hans medisinske filosofi forøvrig (Hanegraaff 1998, s. 486).

disiplineringen kunne hun slå fast at mesmerisme nok var virkelig, men skyldtes demoniske forsøk på å forføre folk (Porterfield 2005, s. 176-178). En slik forestilling om at Djevelen bevirker ”mirakler” i det alternative miljøet preger også i dag pentekostale og karismatiske kristne, inkludert wimberister (Wimber 1991, s. 6-7). Syvendedagsadventistene, som ser på kroppen som et tempel for Den hellige ånd, tok likevel til seg mange av trekkene som preget datidens, og dagens, alternative miljø, slik som et holistisk syn på helse og fokus på helsetiltak som vegetarisme, trim, frisk luft, vannkurer, avholdenhet fra alkohol, tobakk, medisiner og overdreven fråtsing i sex. Dette har gitt seg utslag i bedre helse og lengre levealder enn gjennomsnittspopulasjonene i statene hvor de befinner seg (MacLachlan 1997, s. 149-150 og Porterfield 2005, s. 177), og slik kan man si at syvendedagsadventistene er godt forankret i den vestlige religionens sterke fokus på helse og helbredelse.

Opphavsmannen til den såkalte, *New Thought- bevegelsen*, *Phineas Quimby* (1802-1866), begynte sitt helbredelsesvirke som mesmerist. Ganske snart innså han at det var sinnet som skapte ubalansene som gjorde folk syke, noe som ledet ham til en teori om at sinnet var kilden til både sykdom og helbredelse. All sykdom var resultat av gale forestillinger, og enhver kur må ha som mål å lede pasienten til denne erkjennelsen. Med andre ord, om man lykkes i å overbevise pasienten om at sykdommen er forankret i hans egen bevissthet vil vedkommende kunne tenke bort forstyrrelsene i kroppen (Fuller 1989, s. 58-59, Haller 2010, s. 159-166, Hanegraaff 1998, s. 485-487 og Lewis 2002e, s. 534).⁴⁹ En av hans pasienter, *Mary Baker Eddy* (1821-1910), videreutviklet denne forestillingen og kom frem til at sinnet var det eneste virkelige, og at både sykdom og kropp var illusjoner. Jesus frelste oss ikke fra ondskap, men fra *troen* på ondskap, sykdom, synd og død (Lewis 2002c, s. 176-177). Dette uttrykkes gjennom affirmasjonen: ”The Scientific Statement of Being” som lysarbeideren Doreen Virtue gjengir slik:

Det finnes verken liv, sannhet, intelligens eller substans i materie. Alt er uendelig sinn og sinnets uendelige manifesteringer, for Gud er alt og i alt. Ånden er udødelig sannhet, materie er dødelig frykt. Ånden er det virkelige og evige. Materie er det uvirkelige og midlertidige. Ånden er Gud, og mennesket er skapt i hans bilde. Derfor er ikke mennesket materie. Det er ånd (Virtue 2007, s. 37).

⁴⁹ Det kan være på sin plass å understreke at Quimby fastholdt troen på at god helse var beroende på en vital livskraft, men at det var sinnet som var nøkkelen til både den rette balansen og årsaken til forstyrrelser av denne mesmerske kraften (Fuller 1989, s. 59). Dermed vil vi måtte plassere mannen som er inspirasjonskilden til den mentalistiske helbredesskolen sammen med vitalistene, dog svært nær midtpunktet av aksen.

Teosofien, som ble organisert i 1875 av *Helena Petrovna Blavatsky* (1831-1891) og *Henry Steel Olcott* (1832-1907), var i motsetning til eksempelvis *Christian Science*,⁵⁰ ikke opptatt av å identifisere seg med kristendommen, men vendte i stedet blikket østover, til buddhismen og hinduismen (Santucci 2002, s. 730-734, Gilhus og Mikaelson 1998). De tenkte seg at alle religioner egentlig utløp fra den samme opprinnelige kilde og at ånd var overlegent materien. Jesus var fremdeles viktig, men nå som en del av et hierarki av store åndelige mestere, inkludert eksempelvis Pythagoras og Buddha. Forestillingene om karma og reinkarnasjon ble nå for alvor forankret i den vestlige, esoteriske tradisjon. Når teosofien gikk inn i det tjuende århundret ble den, av *Alice Bailey* (1880-1949), gitt en noe mer kristen form, selv om de sentrale forestillingene ble ivaretatt (Romarheim 1988, s. 36). Hun forestilte seg sjelen som vårt egentlige selv, som manifesterte seg i syv ulike energilegemer, eksempelvis eterisk, åndelig og aurisk. Alle disse lagene kunne man helbrede i, men viktigst av alt var den sjelelige energien, som var knyttet direkte til Gud (Bailey 2007, s. 538 og Hopking 2005, s. 33-65).⁵¹ Selv om teosofien mistet mye av sin appell da deres utpekte inkarnerte kristusskikkelse, *Krishnamurti*, avsverget seg sin messiasstatus (Gilhus og Mikaelson 1998, s. 52-54), har de øvet stor påvirkning på senere nyåndelighet. Teosofien fikk også en betydningsfull avlegger i *antroposofien*, og dens grunnlegger, *Rudolf Steiner* (1861-1925) fokuserte på en såkalt vestlig vei til opplysning,⁵² med vektlegning av Jesu frelsesverk, og *kristusånden*, som han selv fungerte som et talerør for (Gilhus og Mikaelson 1998, s. 69-71).

Kimberly Ervin Alexander trekker, ved siden av *Hellighetsbevegelsen*, spesielt frem ”*The Divine Healing Movement*” som pentekostalismens mest umiddelbare forgjenger. Bevegelsen, som i likhet med teosofien oppstod i USA på 1870- tallet, var den første kristne retningen som populariserte et frelseskonsept hvor sjelelig og legemlig helbredelse utgjorde en integrert helhet (Alexander 2006, s. 8-63). Bevegelsen bygget på John Wesleys terapeutiske forståelse av synd, hvor synd ses på som en pest eller sykdom, og videreutviklet hans forståelse av Kristi sonoffer som et frelsesverk for hele mennesket, sjel, ånd og legeme,

⁵⁰ Christian Science er trossamfunnet som ble stiftet av Mary Baker Eddy. I motsetning til det holistiske miljø har denne bevegelsen en organisasjonsstruktur som minner om tradisjonelle kirker. Alice Bailey er åpenbart misunnelig på denne gruppens suksess i å skaffe penger (Bailey 2006, s. 178), men mener deres filosofi er: ”untrue” (Bailey 2007, s. 64, 191-192, 211-212, 256-257, 560-561).

⁵¹ Bailey beskriver helbredelsens første lov slik: ”All disease is the result of inhibited soul life. This is true of all forms in all kingdoms. The art of the healer consists in releasing the soul so that its life can flow through the aggregate of organisms which constitute any particular form (Bailey 2007, s. 538).

⁵² En av mine hovedinformanter, herr Erkeengel, synes også å forfekte en vestlig vei til opplysning. Han er til dels kritisk innstilt til eksempelvis den buddhistiske frelsesveien, ettersom han mener den rommer for lite fokus på nestekjærlighet. Han mener også at den vestlige kulturens omsorgsfullhet reflekteres i våre samfunn, mens østlige kulturer aksepterer for store sosiale forskjeller og for mye nød og elendighet blant sine borgere.

samt sosiale relasjoner (Alexander 2006, s. 38-39). Det var likevel ikke før med den såkalte *Azusavekkelsen* i 1906 at disse forestillingene skulle få sitt gjennombrudd som en virkelig massebevegelse. Pinsevekkelsen, eller pentekostalismen, tok sitt navn fra begivenheten hvor apostlene ble fylt med Den hellige ånd (Apg 2:2-4). Pentekostalismen var, i likhet med teosofien, opptatt av menneskelig enhet og overskred tidens raseskiller. Faktisk er det flere som hevder at afrikansk helbredelsespraksis, ivaretatt av svarte amerikanere, spilte en vesentlig rolle i utformingen av den ekstatiske helbredelsesutøvelsen med eksorsistisk fokus som preget bevegelsen, ikke minst i de tidlige årene (Alexander 2006, s. 67-70, Porterfield 2005, s. 168).

2.10 Motkultur, vekkelse og markedstilpasning

På 1960- og 1970-tallet skjedde det store endringer både i kristendommen og den esoteriske åndeligheten. Esoteriske tanker traff en nerve i den motkulturelle bevegelsen i perioden, mens forestillinger om karismata i snever forstand, det vil si som mirakuløse nådegaver, bredte seg til protestantiske denominasjoner hvor opphørsstandpunktet tidligere hadde hersket, og etter Vatikankonsilet i 1967 også til Den katolske kirke (Lewisb 2002, s. 160-161). På slutten av 1970- og begynnelsen av 1980-tallet kom det en ny vekkelsesbevegelse innenfor karismatisk kristendom, den såkalte nykarismatikken. En typisk representant for denne siste karismatiske vekkelsesbølgen er Vineyardbevegelsen, hvor John Wimber er den mest sentrale teolog.

Omtrent samtidig dukket New Age-bevegelsen opp, som John Melton kaller en esoterisk vekkelsesbevegelse, og som han interessant nok sammenlikner med pinsevekkelsen på begynnelsen av århundret (Melton 2002, s. 529). Vanskelige okkulte doktriner ble popularisert og tilgjengeliggjort, og fokuset ble i enda større grad enn tidligere lagt på den subjektive erfaring som autoritet, og det Heelas kaller "selvspiritualisering" (Heelas 2005, s. 18) som frelsesvei. Innenfor det holistiske miljø finner vi en gruppe som kaller seg lysarbeidere, som har forpliktet seg, gjerne før de ble inkarnert til dette livet, til å arbeide for menneskeheten og verdens helbredelse, og til å berede grunnen for den nye tiden (Virtue 2007). Dette "kallet" til helbredergjerningen har de til felles med mange nykarismatikere, som John Wimber, selv om lysarbeiderne gjerne spiller en adskillig større rolle i det kollektive menneskelige frelsesdramaet enn det wimberister kan påberope seg om de skal holde seg innenfor kristne rammer. Vi skal se nærmere på wimberister og nyåndelige lysarbeidere i det følgende kapittel.

2.11 Oppsummering

Selv om de karismatiske og nyåndelige bevegelsenes helbredelsesfokus kan virke overveldende og nytt, kan et historisk tilbakeblikk tyde på at helbredelse har stått i sentrum for vestlig religion helt siden innføringen av kristendommen. I et slikt perspektiv blir både det karismatiske kristne og nyåndelige helbredelsesfokuset kun en gjenerobring av et sentralt aspekt ved det religiøse liv i Vesten, og representerer således en tilbakevending til det gamle, fremfor noe radikalt nytt.

Vi har også sett at visse trekk går igjen i forholdet mellom vitenskap, kristen helbredelse og esoteriske og alternative varianter. Vitenskapen skiller seg med Descartes ut i fra religionen ved sitt fokus på empiri. En helbredelsesvariant som vi etter hvert vil kalle nyåndelig, skiller seg ut fra sitt kristne motstykke ved å behandle sykdom uten med nødvendighet å henvise til guddommelig autoritet eller inngripen. Forestillinger om en livskraft, som senere ofte betegnes som energi, går igjen, men også forestillingen om ånden eller sinnets evne til å forme materien slik vi former tanker blir vesentlige forestillinger i den nyåndelige helbredelsestradisjonen. Oftest kombineres disse to helbredelsesteknikkene, og de er også sentrale i den nyåndelige frelsesveien, selvspiritualisering. Det er også interessant å merke seg at de kristne bevegelser som vektlegger mirakuløse nådegaver i stor grad opplever sine gjennombrudd parallelt med tilsvarende esoteriske eller alternative motstykker, først i det nittende århundret, det tidlige tjuende århundret, så på 1960-tallet, og deretter en ny vekkelse på 1980-tallet. Det er dermed fristende å konkludere med at de utgjør ulike, men parallelle svar på de samme behov hos vestlige mennesker i forskjellige historiske epoker, og at de fyller det samme vakuum som ble etterlatt av en mirakelavvisende teologi og en legevitenskap som avstår fra å tillegge sykdom og vanhelse dypere meningsforklaringer.

3 Wimberister og lysarbeidere

I dette kapittelet ønsker jeg at vi skal se nærmere på wimberister og lysarbeidere, to grupper hvis historie begynner der den religionshistoriske gjennomgangen i forrige kapittel endte, henholdsvis med nykarismatikken og New Age-vekkelsen. Kapittelet vil raskt gå igjennom deres historie, organisatoriske struktur og deres mest sentrale læresetninger. Til sist vil jeg inkludere observasjoner av sentrale, kollektive ritualer som inkluderer helbredelse i de to gruppene. For wimberistenes del vil det inkludere en vanlig gudstjeneste, samt en såkalt gatehelbredelse. For lysarbeiderne vil det inkludere en lystjeneste, et kollektivt ritual som minner om den kristne gudstjenesten. Lysarbeiderhelbredelse mellom klient og *healer* vil bli gjennomgått i kapittel syv.

3.1 Wimberismen

Vineyardbevegelsen er et karismatisk kirkesamfunn med amerikansk opprinnelse. Vineyard var et navn pastor Ken Gulliksen valgte på en menighet han stiftet i 1974 (Vineyard USA 2010).⁵³ John Wimber tok sin menighet med seg da han forlot Calvary Chapel⁵⁴ i 1982 og slo seg sammen med Vineyard Christian Fellowship. Gulliksen bad Wimber ta over ledelsen for bevegelsen, og det var starten på en eksplosiv vekst (Kydd 2001, s. 46-47). Bevegelsen spredte seg også utenfor landets grenser, og det største enkeltbidraget kom da hele 190 kirker i Amazonasregionen ble ”plantet” av den mennonittiske misjonæren, Luke Huber (Kydd 2001, s. 47). Bevegelsen har fortsatt sin globale spredning og har, ifølge Vineyard USA’s hjemmeside, om lag 1500 menigheter verden over, hvorav over 550 befinner seg i USA. (Vineyard USA 2010). Bevegelsen har sin egen nettportal, sitt eget forlag og holder en rekke kurs, blant annet om helbredelse, i sitt hovedkvarter i Anaheim i California. Bevegelsen gir også ut tidsskriftet, *Equipping the Saints*.

Den norske forgreningen av Vineyard ble stiftet i Oslo i 1992 og sluttet seg til den internasjonale Vineyardbevegelsen året etter. Utover Oslo Vineyard og Downtown Vineyard i hovedstaden, finnes det vineyardmenigheter også i Drammen, Kristiansand, Larvik, Levanger,

⁵³ Vineyard USA. (2010) *Vineyard History*, About Vineyard: <http://www.vineyardusa.org/site/about/vineyard-history> (Sist besøkt 30.07.2011).

⁵⁴ Calvary Chapel Church er en menighet, som i likhet med Vineyard er konfesjonsløs og nekter å vektlegge de læremessige ulikhetene som har splittet kristendommen. Den oppstod i California på 1960-tallet og rettet seg mot unge motkulturelle mennesker (Lewis 2002a, s. 150-151).

Sykkylven, Trondheim, samt såkalte nyplantninger på Oslo Vest og i Bergen (vineyard.no).⁵⁵ Bevegelsen har sin egen vineyardnettportal, som fungerer som inngangsport til de ulike enkeltmenighetenes egne hjemmesider, slik den internasjonale vineyardnettportalen lenker til de ulike nasjonene.⁵⁶ I Oslo Vineyard er det i skrivende stund, sommeren 2011, Ole Petter Erlandsen som besitter stillingen som hovedpastor.

Vineyard er en såkalt konfesjonsfri, eller konfesjonsløs karismatisk menighet som nedtoner denominasjonsforskjeller (Coates 1998, s. 154-160). De har heller ikke noe episkopalt hierarki. Først og fremst er de kjent for sitt fokus på nådegaver, hvorav helbredelse har stått i en særstilling, men hvor også eksempelvis prekognitive kunnskapsord er viktig. Tungetale spiller en mindre uttalt rolle i Vineyard enn i pinsebevegelsen.⁵⁷ Man vektlegger også tanken om at ens forpliktelser som kristen ikke ender i det man forlater forsamlingslokalet, og at man må leve kristendommen, tjuefire timer i døgnet, syv dager i uken. Et eksempel på at dette ikke bare er snakk var menighetens reaksjon på at de mistet sitt forsamlingshus i sommeren 2010, uten at noen ny leieavtale var i sikte. I stedet for å se på dette som en krise, en potensielt ødeleggende sådan, valgte pastor Ole Petter Erlandsen å fremstille dette som en mulighet. Uten soveputen som et fast forsamlingslokale kunne være, måtte de vineyardkristne nå bli flinkere til å møtes i hjemmene og til å leve sin kristentro i det daglige.

John Wimber spiller ennå en meget vesentlig rolle i Vineyardbevegelsen, også etter hans død i 1997. Hans innflytelse er likevel ikke begrenset til Vineyardbevegelsen, men strekker seg også til en rekke andre karismatiske miljøer i andre denominasjoner, slik som Den anglikanske kirke (Gunstone 1998, s. 224-236), og endog til katolisismen, som flere andre evangeliske kristne føler seg ukomfortable med å samarbeide med (Whitehead 1998, s. 218-223).⁵⁸ Hans økumeniske bestrebelser kan med hell knyttes til hans helbredelseslære, ettersom Wimber hevder at også Kirken må leges fra denominasjonskløftene som splitter den.⁵⁹ Hvordan dette kan anses som en form for helbredelse blir lettere å forstå når man vet at

⁵⁵ Vineyard.no: <http://www.vineyard.no/> (Sist besøkt 30.07.2011).

⁵⁶ Pastorene Ole Petter Erlandsen og Aslak Rønneseth har også sine individuelle blogger og bevegelsen gjør også utstrakt bruk av Facebook, blant annet for å organisere sosiale aktiviteter, men også for å formidle vitnemål om helbredelse (Erlandsen 2011 og Rønneseth 2011): <http://kristenmannsblogg.wordpress.com/> og <http://aslakro.wordpress.com/>

⁵⁷ Wimber forteller selv hvordan han og hans kone Carol hadde problemer med å finne grunnlag i Skriften for å forsvare tungetale, og derfor på et tidspunkt avviste både dette fenomenet og den karismatiske bevegelsen i sin alminnelighet. Dette endret seg naturligvis (Wimber 1991, s. 5).

⁵⁸ Wimber lar sine økumeniske ambisjoner uttrykkes av Augustin: "In essentials unity, in nonessentials diversity, in all things charity" (Wimber 2006, s. 170).

⁵⁹ Wimber peker på to grupper av nordamerikanske kristne som foreløpig (med noen unntak) har stått utenfor den karismatiske vekkelsen: *fundamentalistene* og de *konservative protestantene*. Hans håp er at den såkalte

Wimber ikke begrenser helbredelse til psykiske eller fysiske lidelser, men også til sosiale relasjoner, fattigdom og altså også teologiske skisma.

Et annet eksempel på Wimbers innflytelse er måten hans lære og eksempel blir trukket frem når ledende figurer i menigheten begynner å ane uro, enten på grunn av trykket fra såkalte *megakirker*, eller fra pastorer som påberoper seg en særstilling basert på en ualminnelig begunstiging av nådegaver. Et eksempel på dette er Kevin Springer, en pastoral kollega, venn og medforfatter av Wimber, som påpeker at megakirkene er som ”åndelige handlesentre” noe Wimber ikke ville likt (Wimber & Springer 2009, s. 248-260). Han mynter også begrepet ”American Idol Christianity” om de pastorer som påberoper seg autoritet fordi de blir skjenket mer potente nådegaver enn det som er vanlig i menigheten de bestyrer (Wimber & Springer 2009, s. 6). Dette mener Springer er i strid med Wimbers ønske om å utruste så mange kristne som mulig til å gjøre mirakler i Guds navn, det han kaller demokratiseringen av kristen helbredelse (Wimber & Springer 2009, s. 9, se også: Kydd 2001, s. 55). Bruken av nådegaver i evangeliseringen kaller Wimber for *kraftforkynnelse*⁶⁰ og bruken av helbredelse til et slikt formål kaller han *krafthelbredelse*. Å ta i bruk guddommelig autoriserte nådegaver for å spre Guds ord og bekjempe Mørkets rike, er å ruste seg til kamp, eller bli ”empowered” (Wimber 2006, s. 167). Dette begrepet som forøvrig er populært i nyåndeligheten, har Wimber vært med på å popularisere også innenfor brede lag av karismatikken, ifølge anglikaneren John Gunstone (1998, s. 228).

3.2 En gudstjeneste og en gatehelbredelse med Oslo Vineyard

Som et eksempel på en typisk vineyardgudstjeneste har jeg valgt et utsnitt fra min første observasjon av dette ukentlige ritualet. På dette tidspunktet kjente jeg lite til Vineyard og inntrykket er dermed ikke farget av kjennskap til John Wimber og hans lære. I ettertid er det likevel lett å gjenkjenne hans innflytelse i både gudstjenestens form og prekenens innhold.

Folk begynte ikke virkelig å ankomme før ca. 15 minutter etter at gudstjenesten skulle ha begynt.⁶¹ Alle var svært avslappede og sirkulerte omkring i lokalet og konverserte, unger sprang høylydt omkring i lokalet, og folk snakket uten å dempe stemmene. En kvinne tok ordet og viftet med en underlig, sort vippeleke som for meg så ut som et elggevir. ”Vet dere hva dette er?” Spurte hun forsamlingen som nå hadde begynt å falle til ro. ”En ravn,” svarte en voksen mann i publikum (så mye for min gjetning),

”tredje bølgen” vil skylle med seg også disse gruppene som han i dag hevder er ”omringet” av karismatikere og pentekostalistene (Wimber & Springer 2009, s. 241-247).

⁶⁰ Kevin Springer definerer kraftforkynnelse slik: ”the proclamation and supernatural demonstration of the kingdom of God (...)” (Wimber & Springer 2009, s. 5).

⁶¹ Det var kun ved denne ene observasjonen at gudstjenesten var så forsinket, men noen minutters forsinkelse var vanlig.

noe kvinnen på scenen kunne bekrefte. Det var en ravn, og en slik skulle barna på barneklubben, en slags barnehagetjeneste som løp parallelt med gudstjenesten, lage, ettersom barna hadde lært om Elia og raven ved forrige møte.

Så fulgte en halv time med lovsang, en nokså sterk sanseerfaring. Volumet steg aldri over smertegrensen, men holdt seg likevel heller aldri veldig langt under. Forsangeren satt med keyboardet og hadde en god stemme, og det var mange kapable sangere ute i publikum også, og de fleste sang med til tross for at det var problemer med datasystemet slik at teksten ikke dukket opp på skjermen. Microsoft - skjermsparerer på de to store lerretene ble likevel etter hvert erstattet av et flott bilde av et stort kors med en dramatisk landskapsbakgrunn. Noen reiste seg under lovsangen, andre, gjerne de eldre, satt. Jeg reiste meg også selv, men på grunn av nye sko var det ubehagelig å bli stående så jeg satt meg etter hvert ned etter å ha sett at også noen andre gjorde det. Noen par holdt om hverandre og strøk hverandre på ryggen. En eldre mann sto først med den ene hånden i været og deretter begge, noe han fortsatte med hele den halve timen lovsangen varte (...)

Når lovsangen var over ble det en 15 minutters pause, og jeg traff ”Knut” igjen, og vi pratet litt, også med et svensk menighetsmedlem som vi kan kalle ”Jonas” som kom til. Jeg komplimenterte så vel forsamlingsrommet som lovsangen, som var veldig fin, og ”Knut” beklaget seg litt over datasystemet. Vi snakket litt om helbredelsesstanden (hvor vi først møtte hverandre), om menigheten, Gud og løst og fast, før det ble på tide å sette seg igjen. Pastoren, en velartikulert og godt utseende mann i slutten av 30 årene eller begynnelsen av 40-årene snakket litt om dagens preken som skulle fremføres av et av menighetens medlemmer som var i ferd med å etablere en ny menighet. En ”Catch the Fire” menighet, som hadde bånd til Toronto, Kanada. Pastoren snakket om hvordan han hadde opplevd å få høre denne nyheten om at et av medlemmene skulle starte en menighet, en konkurrent, svært lik deres egen. Han pekte på at det var viktig å måle ens ryggmargsreflekser opp mot det man trodde var Guds vilje. Av refleks var det fort å tenke at en slik konkurrent som var så lik ens egen menighet var lite ønskelig, men med ettertanke forstod man at en slik holdning var gal. Han oppfordret videre alle de som hadde tilsvarende tanker om å gi desto mer til kollekten, som nettopp gikk til den nye konkurrenten. Så dersom kollekten var særlig fyldig denne kvelden, så var det fordi mange hadde motvilje mot den nye menigheten, spøkte han. Det var generelt mye humor og latter, og det var humor med adskillig vidd.

Så var det den aktuelle pastoren som hadde trådt ut av menighetens tur til å snakke. Han snakket svært lenge om en rekke sentrale temaer, om å følge kallet og Jesu eksempel og ikke kun snakke om det, blant annet Jesus som helbreder. Bildene han malte i nitidig detalj om middelalderborger, piler, sverd, katapulter og brennende prosjektilskyts, elver av diamanter og murstein av gull var overraskende krigerske (...)

Når prekenen var over ble det forbønn, helbredelse og kollektinnsamling. Det ble ikke sendt noen kollektbøsse rundt, men det ble plassert to esker oppe ved scenen slik at folk kunne dra opp dit og legge fra seg penger uten at det ble lagt noe press på noen, og dette skjedde samtidig med at de to pastorene, samt andre legmedlemmer, gikk i forbønn for folk som kom til området foran scenen. Nå var det også et par menighetsmedlemmer som tok mikrofonen og fortalte om tanker de hadde gjort seg, men naturlig nok var det ikke like mange som lyttet lenger.

Helbredelse hadde ingen særlig fremtredende plass ved denne gudstjenesten, og var reservert sin sedvanlige plass ved slutten av ritualet. Ikke desto mindre ble den viet rom i selve prekenen, om Jesu eksempel, og selv i disse ukentlige gudstjenestene settes det av tid til helbredelse for dem som måtte ønske eller trenge det. Det som i liten grad kommer frem fra denne første observasjonen er at selv om hovedpastoren og andre vineyardledere spiller en viktig rolle i forbønnen og helbredelsen ved avslutningen av gudstjenesten, så er de ikke alene om å be om helbredelse eller å praktisere håndspåleggelse. Det fremgår heller ikke at det er et sterkt taktilt element i form av berøring av dem som blir bedt for fra dem som står for forbønnen.

Hvilke wimberske trekk fremgår av gudstjenesten? Krigsmetaforene er noe som kjennetegner John Wimber, som riktignok oftest bruker mer moderne konflikter i sine bilder.⁶² Pastor Erlandsens oppfordring om å kjenne på ryggmargsrefleksen er likeledes en vektlegning av den personlige erfaring og en subjektiv vei til innsikt i Guds vilje, noe som passer godt med Wimbers syn på den religiøse erfaring som et supplement til Skriften. Kan man kalle dette en subjektiv autorisering av valg? Den løse og avslappede stilen minner heller ikke om noen sterk hierarkisk struktur. Det synes som om menigheten står fritt til å velge om de vil stå eller sitte, holde armene i været eller ha hendene i lommene. Noen par holder rundt hverandre på en måte som ville vært ansett som upassende i Den norske kirke, mens andre endog kommer og går midt under lovsangen. Pastoren er selvironisk og uhøytidelig, og kirkerommet reflekterer en flat, egalitær struktur. Det finnes ingen prekestol, og musikere og pastorer står på en scene som hever seg beskjedne 20-30 centimeter over kirkegulvet. Åpenbart vektlegger man eksterne normer for ritualadferd på en mindre uttalt måte enn i mange andre kirkesamfunn, men finnes det likevel ytre, objektive regler for adferd, eller står de vineyardkristne fritt til å uttrykke seg slik de selv vil?

Det er flere trekk ved gudstjenesten som tross alt peker på en objektiv autorisering. Pastor Erlandsen vektlegger betydningen av å følge Jesu eksempel, som utgjør en evig og uforanderlig rettesnor for eksemplarisk kristen adferd. Likeledes viser han, med seg selv som eksempel, hvor viktig det er å undertrykke negative følelser, som frykt for konkurranse fra trosfeller i dette tilfellet, kanskje også sjalusi eller hovmod. Selv om en vineyardgudstjeneste er følelsesladet, særlig under lovsangen, er det altså ikke alle emosjoner man kan tillate seg å uttrykke. Hva angår ryggmargsrefleksen som kilde til innsikt, så ville sikkert strengt

⁶² Wimber er blant annet innom Den spanske borgerkrigen (Wimber & Springer 2009, s. 36 Krimkrigen (2006, s. 137), Første verdenskrig (2006, s. 138-139) og Andre verdenskrig (2006, s. 156-157 og Wimber & Springer 2009, s. 37 og 55).

skriftorienterte teologer som John F. MacArthur, kritisert Erlandsen for å stole på en slik subjektiv, nærmest intuitiv avdekning av Guds vilje.⁶³ Ikke desto mindre er det åpenbart at Erlandsen mener at det finnes en objektiv vilje å søke seg frem til, og således skiller han seg kun ifra MacArthur med hensyn til midlene man kan anvende for å avdekke denne viljen.

Heelas og Woodhead kaller slike menigheter for ”*congregations of experiential difference*”. I likhet med mer tradisjonelle og konservative kongregasjoner som de kaller, ”*congregations of difference*” vektlegger de ulikheten mellom mennesket og Gud, som gir seg utslag i underkastelse ovenfor en guddommelig autoritet. Ikke desto mindre mener menigheter av ”erfaringsmessig ulikhet” at Gud kan tre direkte inn i vår erfaring, oftest gjennom Den hellige ånd. Slike menigheter forkynner en lære om at hver og en av oss er unikt elsket av Gud og er kallet til å gjøre et fritt, personlig valg om å gi sine liv til ham, at frelsesmidlene ligger i deres egne hender i form av Bibelen, og at selvrealisering er å finne i overgivelse til Jesus og gjennom å pleie et vedvarende, affektivt forhold til ham (Heelas & Woodhead 2005, s. 19). I disse menighetene er det virkelige konversjonspunktet når Gud, som Den hellige ånd, trenger inn i mennesket. I stedet for å overkjøre det unike subjektive liv, blir Den hellige ånd den indre kjernen av det subjektive liv og gir objektive retningslinjer innenfra. Karismatiske menigheter, som utgjør ”*congregations of experiential difference*” gir også mer eksplisitt oppmerksomhet til de individuelle selv, og til deres følelser av frykt, begjær og håp enn hva som er vanlig i tradisjonelle, protestantiske denominasjoner (2005, s. 19). Vi skal se nærmere på hvordan slik oppmerksomhet kan arte seg under en gatehelbredelse på Grønland Torg sensommeren 2010.

Det viser seg ganske snart at det i hvert fall ikke er noen grunn til å frykte tomme stoler. En lang rekke mennesker benytter seg av tilbudet, og de utgjør et meget mangfoldig og eksotisk tverrsnitt av den lokale befolkningen. Både etniske nordmenn, kristne afrikanere, østasiater, men også flere muslimer finner veien til Vineyards helbredelsesstand.⁶⁴ En av de sistnevnte er, ”Muhammed”.⁶⁵ Han ødela hånden sin under en capoeira-ulykke en måneds tid tilbake, og har vært igjennom en operasjon som har etterlatt et stygt arr, og en rimelig dysfunksjonell tommelfinger. Pastor Rønneseth forhører seg om skaden, og da det blir klart at det antagelig er snakk om en alvorlig nerveskade fremfor noen diffuse muskelproblemer, reagerer han med

⁶³ Ved siden av faren for at Satan kan hviske den troende i øret, mener MacArthur at troen på behovet for nye åpenbaringer fra Gud inneholder en implisitt kritikk av Bibelen. Dersom Gud ennå er nødt til å kommunisere sin vilje til mennesket gjennom den religiøse erfaring, vil det innebære at Bibelen ikke er en fullstendig åpenbaring av Guds vilje som inneholder alle svar mennesket behøver (MacArthur 1992, s. 169- 178, se også: John Goodwin 1997).

⁶⁴ Vineyardhelbrederne hadde knapt et ledig øyeblikk under hele gatehelbredelsen. Om de ikke var opptatt med å helbrede eller forkynne, kom det straks til diskusjonslystne mennesker, blant annet en overbevist ateist som stod ved en kommersiell stand like ved.

⁶⁵ ”Muhammed” er et pseudonym ettersom jeg ikke har fått skriftlig tillatelse til å trykke hans egentlige navn.

begeistring. Endelig en skikkelig utfordring! Pastoren, og en vineyardfrivillig som ønsker å være anonym, legger hendene sine på ”Muhammed” og ber. Et par forsøk senere er fingeren fremdeles nokså ubrukkelig, men Rønneseth kan trøste med at helbredelsen ikke alltid virker med en gang. Flere ganger har mennesker som har blitt bedt for forlatt helbredelsesstanden med uforrettet sak for så å komme tilbake, noen ganger bare ti minutter senere, og har kunnet fortelle at skaden har blitt leget.⁶⁶ ”Muhammed” er selv helt overbevist om at helbredelse fungerer og fastslår at han tror på Jesus selv om han er muslim. ”Jeg liker kristne, ” sier han, og vineyardhelbrederne kan betrygge ham med at kjærligheten er gjengjeldt. (...)

Det er imidlertid ikke bare fysiske skader som helbredes. En nybakt mor lider av fødselsdepresjoner og ønsker forbønn for å komme i bedre humør, og for å få hormonene i balanse. Hun har mottatt forbønn også tidligere, for sin vesle sønn, og mener at det er grunnen til at han aldri våkner gråtende om natten. Hvorfor ikke flere benytter seg av dette ”tilbudet” synes hun er underlig. Også sønnen mottar en ny forbønn, og kvinnen spaserer fornøyd videre. Et påfallende trekk ved alle som er innom helbredelsesstanden er at de forlater den i bedre humør enn da de kom. En av grunnene kan være den smittende entusiasmen som vineyardhelbrederne utviser. Pastor Rønneseth, og de andre, springer entusiastisk omkring fra person til person, og når de en sjelden gang møtes med en brysk avvisning, så tar de det med et smil. Humor er i det hele tatt et påfallende trekk ved helbredelsesmisjonærene fra Vineyard, og latteren sitter løst. Kanskje er det der de henter energien fra? Da jeg mistolker et sukk fra pastor Rønneseth, og spør ham om han er sliten, ser han på meg med et stort smil og gnistrende øyne og utbryter: ”Sliten? Det er gøy!”.

Selv om entusiasmen og det gode humøret er smittende, og kanskje til en viss grad legende, så er det ikke alle som har overskudd til å spøke om sine bekymringer. En ung afrikansk mann er dypt bekymret for sin mor, som han er ute av stand til å hjelpe. Etter en god samtale, og en hjertefølt forbønn, kan han muligens stilne sine bekymringer noe? En person som lenge har sittet og betraktet helbredelsesstanden, men som kommer frem for å be for den unge mannens mor er ”Per Hansen”⁶⁷. Han tilhører egentlig Filadelfia, men kunne ikke motstå fristelsen til å se sine ”brødre i ånden” utføre Guds verk på gaten. ”Her skjer det noe, ” sier han, og mumler stille bønner for seg selv, mens han smilende betrakter sine trosfeller utføre mirakler.

Effekten av disse miraklene varierer noe. Enkelte kan rapportere om umiddelbare virkninger, mens andre ikke kjenner noen videre forandring. Alle får likevel snakket grundig om sine problemer. Pastor Rønneseth står lenge og samtaler med en asiatisk mann, som ikke får noen merkbar gevinst av forbønnen. I hvert fall ingen umiddelbar fysisk gevinst. På den annen side får han snakket grundig om sine mange problemer og skader, noe de færreste leger tar seg tid til å høre på. Han får dessuten kjærlig oppmerksomhet av fremmede mennesker, attpåtil smilende, glade sådanne. Videre er det et taktilt element, hvor vineyardhelbrederne legger hendene på de som trenger helbredelse, en kroppskontakt som ellers er svært uvanlig i vårt samfunn, men som kanskje er svært så helsebringende?

Men hva med misjoneringen? Den fysiske helbredelsen er jo bare et forspill til den endelige helbredelsen, frelsen, eller? Vineyardhelbrederne er svært diskret med selve misjonsdelen av helbredelsesverket, og deler ut en konvolutt med informasjon

⁶⁶ Det kan nevnes at ”Muhammed” virkelig kom tilbake da Vineyard noen uker senere holdt en helbredelsesstand på samme sted. Hånden hans var da nesten helt god, noe som ble festet til film og lagt ut på nettet.

⁶⁷ ”Per Hansen” er et pseudonym ettersom jeg ikke har fått skriftlig tillatelse til å gjengi hans egentlige navn.

om menigheten og om Kristus, som man kan lese når det passer en selv. Slik unngår de å tvinge frem et potensielt negativt-defensivt standpunkt ved å trenge folk opp i et hjørne på selgervis. Kanskje er vineyardhelbrederne så diskrete fordi de er overbevist om at helbredelsen fungerer og derfor taler for seg selv? En anonym vineyardhelbreder sier det slik: "Mange trenger en påminnelse, en erfaring, i en tid hvor mange har sluttet å tro på undrenes Gud."

Ved siden av å vise at læren om kraftforkynnelse blir etterlevd i praksis, så er det liten tvil om at gatehelbredelsen retter seg mot subjektive behov, enten psykiske eller fysiske, på bekostning av det universelle frelsesfokuset. Utover to plakater, en på norsk og en på engelsk, er det ingen form for markedsføring av Oslo Vineyard spesielt, eller av den kristne lære generelt. Det kommer først frem i en eventuell forbønn, om helbredelse av psykiske eller fysiske plager, eller forespørsler til Herren om å ordne andre ting i livet til den enkelte, eller til mennesker de bryr seg om. Vineyardhelbrederne lytter empatisk til menneskers problemer, i noen tilfeller i 10 minutter eller mer, og tar seg god tid til den enkelte. Selv om man retter oppmerksomheten mot plager eller bekymringer den enkelte lider av, blir man ikke avvist selv om man ikke feiler noe. En vanlig plage, som også jeg fikk påvist, var at det ene beinet er lengre enn det andre, noe som kan kureres på samme måte som alle andre tilstander og bekymringer, gjennom en bønn til Gud. De gir riktignok ingen garanti for at bønnen hjelper, og gjør det meget klart at det ikke er dem selv som helbreder, men at de kun er redskaper for Gud, og at alt er opp til ham. Altså en ekstern objektiv autorisering av helbredervirket. Heelas og Woodhead mener heller ikke at fokuset på subjektive problemer i slike menigheter fullt ut kvalifiserer til en "subjektive life" form for religion. Selv om de individuelle subjektive selv blir tatt vare på, tatt hensyn til, pleiet og utviklet i slike menigheter, blir de ikke fullt ut autorisert. Individer blir ikke oppmuntret til å følge sine egne, åndelige veier på basis av sine egne dypeste erfaringer, men blir veiledet gjennom klart definerte, bredt artikulerede og stramt regulerte roller og plikter (Heelas & Woodhead 2005, s. 19). Målet er fremdeles ikke å finne seg selv, men snarere å bli den man *bør* være, selv om denne forvandlingen også gir løfte om forbedringer i dette liv og løsninger på konkrete plager og utfordringer. La oss se litt nærmere på hvordan lysarbeiderne organiserer seg for bedre å kunne måle det relativt subjektive fokuset i Vineyard opp mot en helbredergruppe som bør være blant de mest subjektivt autoriserte, slik Heelas og Woodhead beskriver det holistiske miljø.

3.3 Lysarbeidere

Vi har valgt å fokusere på en gruppe innenfor det holistiske miljø som betegner seg som lysarbeidere. Dette er ikke en betegnelse på en organisert sekt eller kult innenfor alternativbevegelsen, men en slags egentittel på mennesker som har valgt en vei til selvspiritualisering som inkluderer å hjelpe andre, og som knyttes opp mot en kollektiv, millenaristisk frelse gjennom forestillingen om en ny tid. Doreen Virtue beskriver lysarbeiderne slik:

Lysarbeidere er personer som før de ble født, sa seg villige til å hjelpe verden og dens befolkning i å heales fra fryktens konsekvenser. Hver eneste lysarbeider er kommet til jorden med en hellig livsoppgave. Livet på jorden, der all oppmerksomhet er rettet mot det materielle, skaper imidlertid ofte et hukommelsestap hos lysarbeiderne. De glemmer sin guddommelige og fullkomne identitet, og de glemmer sin iboende evne til å hjelpe jorden og alt som lever på mirakuløse måter. Lysarbeidere som har glemt sin sanne identitet og livsoppgave, kan fort komme til å føle seg fortapte og engstelige (Virtue 2007, s. 11).

Det er åpenbart ikke noe beskjedent ved lysarbeiderne, og deres frelsevirke synes å være av nær messianske proporsjoner. I likhet med Jesus gjør også lysarbeideren et offer. I tråd med nyåndelighetens generelle dikotomisering av mennesket i et høyere og et personlig selv, er det nemlig en fare for at lysarbeideren glemmer hvem hun eller han er og blir fanget i en verden full av eksterne normer, regler og vrangforestillinger som hindrer det høyere selvet i å utfolde seg og oppfylle sin oppgave. Ingen vet hvor mange lysarbeidere som finnes, men herr Erkeengel har nevnt tallet 144 000⁶⁸ som en mulig kritisk masse. Oppnår man et slikt antall opplyste sjeler, som driver åndelig lysarbeid på verden, vil man kunne forandre virkeligheten og lede oss i kollektiv omveltning av åndelig art.

Alle de nyåndelige helbrederne i denne oppgaven, enten de kaller seg lysarbeidere eller ikke, deler visse felles oppfatninger. De befinner seg gjerne i en større eller mindre grad av opposisjon til organisert religion og vitenskap, men forsyner seg eklektisk av det som tiltaler dem. De forestiller seg en åndelig verden like virkelig eller mer virkelig enn denne. De har en særegen antropologi hvor mennesket er delt i en personlig del, eller egoet, og en guddommelig sjel. De mener det finnes et åndelig hierarki i kosmos, og at mennesket er guddommelige og inngår i en enhet med både Gud, den øvrige menneskeheten og med virkeligheten i sin helhet.

Om man fokuserer mer snevert på helbredelse synes det å være to sentrale oppfatninger, som man kan kalle skoler, innenfor nyåndeligheten. Den ene legger vekt på at

⁶⁸ Interessant nok er dette det samme antall "helgener" som Jehovas Vitner mener vil bli prester og konger i himmelen (Lewis 2002d, s. 441). Hvorvidt det er noen sammenheng er uvisst, men det *kan* være et eksempel på nyåndelig eklektisme.

det er en vital livskraft som gjennomsyrrer kosmos, og som er et vesentlig bindeledd mellom vår materielle og den åndelige verden, og som er sentral for helbredelse. Denne skolen, som kan spores tilbake til Franz Anton Mesmer, eller enda lenger bakover, til eksempelvis Paracelsus, har jeg valgt å kalle *vitalistiskolen*. De er opptatt av å manipulere denne kraften for å oppnå helbredelse, og i dag snakkes det gjerne om energier, fremfor animalsk magnetisme, elektrisitet, orgonkraft eller annet. Kjærlighetsenergi, kristusenergi, eller englekraft, er andre tidstypiske betegnelser, så vel som differensierte energier knyttet til et korrespondansesystem av følelser og bevissthetsattributter med de syv cakraene som utgangspunkt.⁶⁹ Denne gruppen er svært opptatt av balanse. Ofte snakker man om å komme på bølgelengde med, samme frekvens som, eller å løse opp blokkeringer av en åndelig kraft eller energi. Vitalistene har flere teknikker for å manipulere energier, men blant lysarbeiderne i mitt feltarbeidsmateriale spiller visualiseringer av energier og påkallinger av engler, kristuser, store mestere og andre overempiriske skikkelser en sentral rolle.

Den andre hovedretningen er opptatt av åndens, eller mer presist sinnets makt over materien, og i noen tilfeller avvisningen av materien som helt eller delvis illusorisk. Virkeligheten er altså plastisk og formbar, og utgår av vårt sinn og våre tankemønstre som kan påvirke den positivt eller negativt. New Thought- bevegelsen, som sporer sin opprinnelse tilbake til Phineas Quimby, i det nittende århundret, er et godt eksempel på en slik tankegang, men også det kristusdikterte verket, ”A Course in Miracles” går langt i en lignende retning. Louise Hay, Doreen Virtue og Rhonda Byrne hører og til blant de mest velkjente talspersonene for denne tilnærmingen. Denne skolen, som har endring av tankemønstre gjennom affirmasjoner som sitt fremste helbredelsesverktøy, har jeg valgt å kalle *mentalistskolen*.⁷⁰ Ettersom nyåndelige helbredere, lysarbeidere er intet unntak, ofte kvier seg for å velge bort forestillinger som man finner verdifulle, selv om de iblant synes selvmotsigende,⁷¹ finner man gjerne begge skolene blant lysarbeidere som likevel oftest vektlegger den ene fremfor den andre. Av den grunn har jeg valgt å plassere dem på en akse,

⁶⁹ En slik vitalistisk forestilling har vært utbredt i mange kulturer og i mange perioder. Blant annet bygger kinesisk akupunktur på forestillingen om chi-kraften. I den hinduiske yogatradisjonen har man et komplekst system knyttet til kraften ”prana” som korresponderer med energisentrene kalt cakraer, langs ryggraden (Lewis 2002, s. 156-157).” Denne forestillingen har vært en viktig inspirasjon for det Alice Bailey kaller ”esoterisk helbredelse. Den russiske elektriker, Semyon Kirlian, oppdaget i 1939 en måte å fotografere energifeltene rundt menneskekroppen på (Lewis 2002, s. 157), og ekteparet Erkeengel selger slike fotografier på alternativmesser.

⁷⁰ En annen betegnelse på denne typen helbredelse er *mind-cure* (Hanegraaff 1998, s. 487).)

⁷¹ Lysarbeideren Doreen Virtue er eksempelvis mentalist og avviser at det finnes reelle sykdommer, men hevder at disse kun eksisterer i bevisstheten vår. Dermed skulle det være tilstrekkelig å endre tankemønstrene til den syke for å gjøre vedkommende frisk, men hun inkluderer likevel en energimanipuleringslære som burde være både overflødig og virkningsløs dersom sykdom ikke har noen forankring i den virkelige verden (Virtue 2007).

fremfor i faste og gjensidig utelukkende kategorier. Dette gir mulighet for å inkludere begge forestillinger hos en og samme praktikant eller teoretiker, men i varierende grad.

Louise Hay Mary Baker Eddy	Doreen Virtue	ekteparet Erkeengel Phineas Quimby	Alice Bailey	F.A. Mesmer, Eric Pearl
Mentalister				Vitalister

3.4 Organisering av det holistiske miljø

Det holistiske miljø⁷² er ikke organisert på samme vis som andre religioner, og mangler i stor grad faste forsamlingshus, forpliktende medlemskap og en hierarkisk organisasjonsstruktur. Av den grunn er det mer vanlig å måle aktiviteten innenfor miljøet gjennom deltakelse på messer, kurs, gjennom bokutgivelser, internettsider og lignende. Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelson har en interessant modell som illustrerer det løst organiserte miljøet innenfor det de foretrekker å kalle *nyreligiøsitet*. De bruker bildet av en sirkel (Gilhus og Mikaelsson 2005, s. 13-14, se også: vedlegg 3). Innerst i sirkelen finner man den relativt fåtallige kjernen av religiøse eksperter. Disse inkluderer forfattere og kursholdere som Doreen Virtue og Louise Hay. Her hører også ekteparet Erkeengel hjemme, og fru Erkeengel har skrevet fem bøker og holder på med sin sjette. Ekteparet arrangerer også et årlig seminar og driver engle- og healingskole, deltar med ”stand” på alternativmesser rundt i landet, har en helbredelsespraksis hvor de mottar klienter, og et lystempel hvor de avholder lystjenester. Paul Heelas bruker betegnelsen ”fully engaged” om denne sterkt dedikerte kretsen av nyåndelige (Heelas 2005, s. 119).

I den andre konsentriske sirkelen finner man de sterkt engasjerte, eksempelvis dem som deltar på lystjenester og manipulerer lysenergi sammen med ekteparet. Disse har ”nyreligiøsitet” som overbevisning og livsform (Gilhus og Mikaelson 2005, s. 14). Denne gruppen velger Paul Heelas å kalle ”serious part-timers” (Heelas 2005, s. 119). Ved sirkelens utkant finner man dem som ”shopper” nyreligiøse produkter som horoskop og numerologi, fotsoneterapi, akupunktur, aromaterapi eller selvrealiseringsbøker. Disse ”uorganiserte religiøse”, som Gilhus og Mikaelson kaller dem (2005, s. 12-15), tror gjerne på engler og andre overnaturlige vesener, men lar dem ikke prege livet sitt. De ser kanskje mye på Kanal

⁷² Colin Campbell myntet betegnelsen, *det kultiske miljø*, som blir brukt av mange religionsforskere (Hanegraaff 1998, s. 14-18).

FEM og følger Åndenes makt på TV Norge, tror Snåsamannen⁷³ har legende hender og mener at prinsesse Märtha Louise er misforstått og dårlig behandlet. Heelas kaller denne løst tilknyttede kretsen for ”casual part-timers” (Heelas 2005, s. 119). Denne siste gruppen kan gjerne være tiltrukket av kristne forestillinger og estetikk og benytte seg av Den norske kirkes overgangsritualer, men blander denne kristne arven med nyåndelige og folkereligøse forestillingene som de finner attraktive. Dette er helt i tråd med Heelas og Woodheads subjektiveringsteori og den eklektiske tilnærmingen til ulike tradisjoner lar seg forsvare ut i fra tanken om en indre veileder, eller den tilsynelatende stadig mer utbredte internt subjektive autorisering av valg.

Internett er en annen viktig arena for de nyåndelige, både dem som befinner seg i kjernen av sirkelen og i midten, men trolig i noe mindre grad for dem som befinner seg i utkanten. Ekteparet Erkeengel har, i likhet med svært mange andre nyåndelige religiøse eksperter og helbredere, sin egen hjemmeside. I tillegg er de aktive på andre nettfora, inkludert nettportaler og nettsamfunn som Ildsjelen, og gjennom sosiale medier som Facebook. Det tekniske kompetansenivået blant de nyåndelige, i hvert fall på datafronten, synes å være nokså høyt, og kanskje passer de uforpliktende virtuelle fellesskapene man finner på internett perfekt til de subjektive religionsformene?⁷⁴ Muligens gjelder det stadig flere vestlige mennesker, uavhengig av tro eller mangel på tro. Den britiske religionssosiologen Grace Davie peker på at det ikke bare er tradisjonelle kirkesamfunn som sliter med å lokke folk til sine ritualer, men at også sekulære organisasjoner som krever jevnlig oppmøte og deltakelse, slik som fagforeninger og politisk partier, opplever en tilsvarende nedgang i medlemskap og oppslutning (Davie 2007, s. 92-93). Gjennom internett synes det likevel å være lettere enn noen gang å mobilisere støtte for en sak.⁷⁵

3.5 En lystjeneste med fokus på Midtøsten

Selv om det holistiske miljø er løst organisert har ekteparet Erkeengel likevel ett ritual med jevnlig oppmøte og med en form som kan minne om den kristne gudstjenesten. Riktignok

⁷³ Joralf Gjerstad, bedre kjent som Snåsamannen, er for øvrig et interessant eksempel på en slags mellomposisjon mellom kristen og nyåndelig helbredelse. Han hevder kreftene hans er iboende egenskaper ved ham selv, men mener likevel at de opprinnelig kommer fra Gud (Kolloen 2008).

⁷⁴ Den australske professoren Helen Farley, som bruker den virtuelle verdenen Second Life i undervisningen av religion ved Universitetet i Queensland, har bemerket at særlig nypaganister var tidlig ute med å benytte seg av mulighetene som fantes for religionsutøvelse i de nye ikke-materielle virkelighetene i Cyberspace. Andre, også kristne, har likevel fulgt etter. (Arnesen 05.05.2011): <http://religioner.no/siste-nytt/virtuell-religionsundervisning>

⁷⁵ Et imponerende eksempel på slik mobilisering kan være mønstringen av 150 000 mennesker i Oslo sentrum, og mange flere landet rundt, den 25.07.2011 i en demonstrasjon av avsky over terrorangrepene som fant sted den 22.07.2011. Denne aksjonen ble organisert gjennom det sosiale mediet Facebook.

arrangeres disse *lystjenestene*, som de kalles, hver fjortende dag fremfor hver uke, og det er sjeldent å se alle de samme ansiktene hver gang, selv om antallet ofte er nokså likt og ligger på rundt dusinet. Dette ritualet finner sted i ekteparets forstadshjem utenfor Oslo, som også er stedet hvor helbredelsesvirksomheten og skolevirksomheten holdes. Ekteparet har utstyrt et eget rom i huset for lystjenestene,⁷⁶ selv om mine første observasjoner ble gjort før dette rommet var ferdig og lystjenestene ble da holdt i ”healingrommet” hvor de til vanlig tok i mot klienter. I likhet med vineyardgudstjenesten ønsker jeg å gjengi min første observerte lystjeneste, hvor alt var nytt og ukjent. Denne lystjenesten var spesielt rettet mot det urolige Midtøsten som anses å ha et svært stort behov for energioverføring.

I midten av sirkelen stod et rundt kaffebord, med en bolle fylt med gule roser, omgitt av tre høye lysestaker i glass, med tre like store hvite stearinlys. Det var en lun, varm stemning i rommet, som ble forsterket da lyset ble dempet, kanskje slått helt av, før lystjenesten tok til, presis klokken 19.00. Lystjenesten begynte med påkallelse av erkeengelen Metatron,⁷⁷ og fortsatte med påkallelser av flere ulike skapninger, blant annet de tre buddhaer for vilje, visdom og barmhjertighet/kjærlighet. Turen gikk fra Norge, ut til Norden og deretter verden, og erkeengelen for jorden ble påkalt for å bringe kristusenergien ned til jorden, gjennom våre nedre cakraer og ut gjennom føttene.

Erkeengelen Mikael⁷⁸ ble tilkalt da det var tid for å sende energi, fredsenergi fra fredsflammen som [fikk jeg senere forklart] Jesus hadde plantet på jorden i løpet av hans tid her. Vi skulle støtte opp under fredskonferansene som foregikk i Sharm Al Sheik, og deretter vendte vi oss mot Palestina og Israel. Israel ble bedt om å ta sin del av ansvaret i konflikten, og slippe palestinerne fri, og ut mot verden. Vi dro til Al Aqsa moskéen, som vi bad om skulle åpne dørene for alle mennesker av alle religioner. Sjelene, eller [ble jeg senere fortalt] de høyere selv, til medlemmene av de tre største religionene i området, jøder, kristne og muslimer, steg så inn i Al Aqsa moskeen på de tre guddommelige strålene. Muslimene på viljestrålen, kristne på kjærlighet og visdom, og jødene på avmålt intelligens.

Alle satt med øynene lukket (bortsett fra meg som smugkikket og fru Erkeengel som leste fra et manus) og med hendene hvilende på knærne med håndflaten opp, nærmest som en buddha i lotusstilling. Fru Erkeengel derimot, styrte CD-spilleren som spilte forskjellige sanger med rolige temaer, hvorav den første minnet litt om en av gjengangsmelodiene i Twin Peaks. Fru Erkeengel leste fra

⁷⁶ Det nye lystempelet har hvitt panel på veggene og taket, og hvite fliser på gulvet, og er sparsomt utsmykket med bilder av store mestere og engler i umiskjennelig nyåndelig stil.

⁷⁷ Erkeengelen Metatron er, ifølge fru Erkeengel englenes og mestrenes lærer. Til fru Erkeengel presenterer Metatron seg slik (gjennom kanalisering): ”Jeg er på mange måter Ildens Kristus, åndens Kristus. Kristus på åndens plan. Kronechakra og Alfa som lar sitt hjerte utbrede liv gjennom universets skapelse slik at den planetariske Kristus kan skape liv og forvandle jorden. Og den solare Kristus som er livgiveren og opprettholderen av planetens liv. Denne kosmiske Kristuskraft som bare de rene i hjerte og sjel kan helt fange (Metatron til fru Erkeengel).

⁷⁸ Lysarbeidere har tilsynelatende sine individuelle favoritter blant de overempiriske skapningene, inkludert englene. Fru Erkeengel foretrekker Metatron, mens herr Erkeengel ofte påkaller erkeengelen Mikael. Ifølge fru Erkeengel er Mikael svært nyttig til å hjelpe oss med: ”å takle problemer og gir oss styrke og mot til å utfordre frykt og motstand. Og vokte og eliminere negative og ubegrensede tanker, og slippe sinnet og intellektet fri.

notater, og beveget av og til hendene som for å styre energien fra sirkelen. Jeg holdt øynene åpne, men lot være å kikke direkte på verken fru Erkeengel eller de andre i sirkelen, da jeg tenkte det ville være forstyrrende. I stedet holdt jeg blikket festet på kaffebordet med lysene i midten av sirkelen, men kunne likevel se alle de andre i øyenkroken. Hendene hadde jeg plassert på samme vis som de øvrige deltakerne. Kun en gang var det en av de andre som beveget hendene, og det var da vi fokuserte energien på Hillary Rodham Clinton, som det ble sagt hadde mye viktig arbeid å utføre i området. Vi påkalte også Muhammed, som blir betraktet som en mester. Den arabiske liga ble også kontaktet. Tjenesten ble avsluttet med *Den store invokasjonen* av Alice Bailey som ble lest høyt i fellesskap.

Ved første øyenkast synes det som om lysarbeidernes lystjeneste samsvarer mer med Heelas beskrivelse av "life as" religiøsitet enn den wimberske gudstjenesten. Følelsene er mer nedtonet og det er mindre grad av deltakelse fra "leglysarbeiderne". Utenom *Den store invokasjonen*, som blir resitert i fellesskap, er det kun ekteparet, i dette tilfellet kun fru Erkeengel, som snakker. De andre følger hennes ledelse ut i verden og visualiserer i fellesskap energiene som strømmer ut av rommet og transformerer folkesjeler, og påvirker politiske ledere ved å gi dem kjærlighet og vilje gjennom kristuskraften. Det er åpenbart en hierarkisk struktur også blant lysarbeiderne, i hvert fall under selve lystjenesteritualet. Under samtalen etterpå er det flere andre som bidrar, og denne konversasjonen bærer mer preg av dialogisk forhandling, fremfor belæring eller preking fra ekteparets (i dette tilfellet kun fru Erkeengels) side, selv om det også her er åpenbart at de sitter på en høyere innsikt enn den jevne nyåndelige. Ett nøkkelbegrep avslører likevel en subjektiv autorisering: *påkalling*. Ekteparet påkaller både antropomorfe skikkelser, som erkeengler, Jesus, Maria og store mestere, men også formløse krefter som kristusenergi, fredsflammen, kjærlighetsenergi og lignende. En wimberist ville vært varsom med å påkalle Guds kraft, men er derimot svært bevisst på kun å *be* Gud om helbredelse. Det forekommer at lysarbeiderne bruker ordet "be", men det er sjeldnere, og man maner i stedet frem disse nevnte åndelige ressursene og nærmest dirigerer dem dit de gjør størst nytte. Fra tid til annen blir de overempiriske skapningene belønnet med et "tak".

Det er heller ikke mulig å unngå å legge merke til hva som helbredes. Selv om det av og til vies rom for helbredelse av deltakerne ved lystjenesten, er slik energipåfylling av svært generell karakter. Videre er den kortvarig og opptar kun en meget beskjedent del av ritualet. I stedet er man opptatt av å lege verden i form av verdenshavene, seksualenergi i Den katolske kirke, politiske ledere, folkesjeler i ubalanse, den urolige jorden, Midtøsten og lignende. Denne helbredelses/frelseshandlingen er muligens et avvik fra den vanlige helbredelsespraksisen, men spiller tilsynelatende en meget viktig rolle, i hvert fall for denne

lysarbeidergruppen som er svært opptatt av verdens ve og vel. Ved en senere lystjeneste kom det frem at en av deltakerne hadde en alvorlig nyrelidelse, men likevel ble lysenergien rettet mot Libya og andre arabiske land, ikke mot henne.⁷⁹ Vi vil komme nærmere inn på spørsmålet om kollektiv frelse og millenarisme i senere kapitler. I det neste kapittelet vil vi se nærmere på hvordan lysarbeidere og wimberister ser på hverandre, og hvordan de forholder seg til en tredje aktør på helbredelsesmarkedet. Elefanten i rommet som ikke lar seg overse, nemlig legevitenskapen.

⁷⁹ Dette syntes å være i tråd med hennes eget ønske og ikke fordi hun ble oversett av sine medlysarbeidere.

4 Vestlige helbrederes syn på sine ”konkurrenter”

Som vi har sett har det gjennom historien vært mange kontakt- og krysningspunkter mellom det man kan kalle de tre sentrale helbredetradisjonene i Vesten. Legevitenskapen springer ut av en empirisk, rasjonell tradisjon fra antikken som hadde aristotelisk teori som grunnlag og Hippokrates, Galen, Vesalius og Harvey som historiske forbilder (Kradin 2008, s. 30, se også: Eriksen 1995). Kristen helbredelsen har tatt mange former, men den kristne helbredelsen som hviler på åndelige nådegaver, karismata, har alltid hatt det til felles at den er forankret i eksemplene og formaningene i Skriften. Den tredje religiøse helbredetradisjonen, den esoteriske, har ofte beveget seg et sted mellom kristendommen som religion, og vitenskapen, og gjerne ansett seg selv som en slags brobygger mellom dem, noe Emanuel Swedenborg er et godt eksempel på (Haller 2010, s. 27-30). Tidvis har dette ført til at nyåndelige helbredere ikke anser seg selv som forfektet av noe særlig religiøst standpunkt, men hevder at man simpelthen har kommet til nye erkjennelser og oppdagelser om den naturlige verden og dens forbindelse med det åndelige. Slike oppdagelser sies å åpne nye muligheter for mennesker til å helbrede på egen hånd, uten å være avhengig av Guds nåde, slik som da Franz Anton Mesmer oppdaget den animalske magnetismen.

Om man så knytter helbredelse opp til frelse, noe det synes naturlig å gjøre, så er det klart at dersom mennesket er i stand til å manipulere åndelige krefter til sin egen fordel vil man stå ovenfor en radikal form for pelagianisme, eller egenfrelse. At dette må stå i strid med et kristent syn på frelsen som noe som skjenkes mennesket av en transcendent og allmektig Gud synes åpenbart. Det synes like åpenbart at allopatien, som i hvert fall i de siste halvannet hundre år, har basert seg på eksperimentering, etterprøvbarehet og empiriske data, og som har avstått fra metafysiske og teleologiske spekulasjoner (Kradin 2008, s. 226) også må komme i konflikt med esoteriske eller nyåndelige sannhetskrav, så vel som med karismatiske kristnes tro på guddommelig helbredelse gjennom Den hellige ånd. I det følgende kapittelet vil se nærmere på de to religiøse helbredelsestradisjonenes syn på hverandre, så vel som deres forhold til legevitenskapen.

4.1 Karismatiske kristnes syn på nyåndeligheten

Den kristne motstanden mot mirakler som utføres av andre enn Guds tjenere, har røtter som strekker seg dypt inn i jødisk tid. Moses kjemper med Guds kraft mot trollmennene i faraos tjeneste (2. Mos 7:8-12). Kong Saul oppsøker heksen i En-Dor for å snakke med den avdøde profeten Samuel, en slags parallell til det nittende århundrets spiritistiske seanser, og blir ”belønnet” med nyheten om sin egen død (1. Sam 28: 7-25). Eksemplene på trolldomskunst er mange, og det er ikke alltid så lett å skille guddommelige mirakler og svartekunst fra hverandre. Det ene gjennomgående skillet er at guddommelig helbredelse alltid stammer fra den jødiske Gud, og aldri fra mirakelutøveren selv eller fra øvrige krefter. Om man ikke gir Gud tilstrekkelig ære, slik Moses og Aaron unnlot å gjøre da de fikk en kilde til å springe frem i ørkenen, blir man straffet (4. Mos 20:1-13). Evnen til å utføre guddommelige mirakler kan heller ikke kjøpes for penger, noe trollmannen Simon forsøkte å gjøre i de nytestamentlige Apostlenes gjerninger (Apg 8: 9-24).⁸⁰ Denne skepsisen har aldri forsvunnet fra kristendommen, og i vår tid er det de nyåndelige som kan sies å fylle rollen til heksen fra En-Dor. Men er det noe kraft i de nyåndelige miraklene, inkludert helbredelse og hvor kommer i så fall disse kreftene fra?

Ja, mange karismatiske kristne, slik som wimberister, aksepterer at nyåndelig, eller ”okkult”, helbredelse fungerer. John Wimber nevner som en av årsakene til at han foretrekker betegnelsen *guddommelig* fremfor *mirakuløs* helbredelse, at også Satan og hans demoner utfører mirakler (Wimber 1991, s. 6). John Wimber bruker relativt lite plass på nyåndeligheten, men han slår fast at engasjement i det okkulte er et tegn på demonisk innflytelse og kan lede til sykdom (Wimber 1991, s. 124). Spesielt trekker han frem såkalt psykisk healing og spiritistiske diagnoser, og fastholder at: ”These practices are strictly forbidden in Scripture (Wimber 1991, s. 7)”. Informanter i Oslo Vineyard bygger videre på denne oppfatningen om nyåndelige som offer for demonisk forførelse. Ofte er de nyåndelige sårbare mennesker, sies det. De oppsøker alternativhelbredere og får en effekt, men denne virkningen er kortvarig og de må stadig vende tilbake etter nye behandlinger. Slik blir de fanget i en ond spiral som ikke bare koster penger, men som underforstått kan komme til å kreve en enda høyere pris i form av sjelelig fortapelse.

⁸⁰ Simons forsøk på å kjøpe hemmeligheten bak apostlenes mirakler har gitt opphav til begrepet *simoni*, som betegner kjøp og salg av geistlige embeter. Denne praksisen var, ifølge Rodney Stark, et utslag av kristendommens økende makt og dens dertil tilhørende tiltrekning på aristokratiet etter at Konstantin begynte å favorisere religionen (Stark 2009, s. 101-102).

Et annet perspektiv, som også henspiller på spørsmålet om autoritet, har blitt fremmet i forbindelse med prinsesse *Märtha Louise Behns* forslag på Astarte Education's side på Facebook, om å sende engler til det jordskjelvrammede Japan. En anmodning i god lysarbeiderånd om å bruke åndelige krefter til å løse de bakenforliggende årsakene til jordskjelvet, en Moder Jord i ubalanse, fremfor alene å bøte på effektene av skjelvet ved å sende nødhjelp, slik legevitenskapen sies å kurere isolerte sykdommer i stedet for å helbrede hele mennesket. Denne anmodningen fikk ulik respons fra kristne miljøer, hvorav langt de fleste som uttalte seg var negative. En av dem som forsøkte å være åpen var gatepresten og bloggeren, Jan Christian Nielsen, som interessant nok pekte på et vesentlig skille mellom den kristne og nyåndelige responsen på katastrofen med henblikk på spørsmålet om autoritet. Han mente at det var greit å respondere åndelig på ulykken, slik kristne gjorde ved å be for Japan, men påpekte at det var en vesentlig forskjell mellom å be en allmektig Gud om hjelp, fremfor å tro at man selv hadde makt til å lege det katastroferammede landet.

Det handler nettopp om forestillingen om egen makt. De som sender engler, blir magikere som tar kontroll over det overnaturlige og bruker det de ønsker. De som ber for noen, utøver ikke magi, men sender ønsker til Gud. Bønn gir ingen garanti om helbredelse eller lindring, den er et rop, en lengsel og et håp. Det er alt den kan være, for bønnen forutsetter at ingen av oss har engler eller demoner som gjør som vi vil. (Nielsen 14.03.2011).

4.2 Nyåndeliges syn på kristne

Hva tenker så de nyåndelige lysarbeiderne om de kristne? Er de allierte i kampen for å bringe inn en ny og åndelig tid? Har eksempelvis kristne pinsevevnpastorer evnen til å helbrede? Ja, det synes å være en utbredt oppfatning blant nyåndelige om at også kristne helbredere evner å lege sykdom og lidelser. I hvert fall har det vært tilfellet blant mine informanter. De kristne helbredere har likevel ikke riktig forstått hvordan kreftene de påkaller i helbredelsen fungerer. På samme måte som Mesmer mente at den katolske helbrederen, Gassner, var i stand til å kurere sykdom gjennom en ubevisst manipulering av animalsk magnetisme, mener eksempelvis lysarbeideren, herr Erkeengel, at norske pinsevevnpastorer helbreder gjennom å manipulere kristuskraften eller sjelsenergi. Denne, ”de helbreder, men vet ikke hva de gjør”, forestillingen er i samsvar med den esoteriske perennialismen (Hanegraaff 1998, s. 329-340 og Heelas 2005, s. 27-28). Alle religiøse tradisjoner, så vel som den sekulære vitenskapen, er stier som leder til den samme, bakenforliggende sannheten om Gud, mennesket og Universets

sanne natur.⁸¹ Mens de fleste vandrer med skylapper langs sin isolerte vei, ser lysarbeiderne og andre esoterikere helheten, at vi alle er guddommelige skapninger som er knyttet til Gud gjennom vår sjel- eller vårt høyere selv.⁸²

Men kan man si at karismatiske kristne likevel er allierte i arbeidet med å bringe positiv energi inn i verden, om enn uopplyste sådanne? Den norske lysarbeideren herr Erkeengel mener langt på vei dette. Han kritiserer andre nyåndelige fordi de er for kritiske mot kristendommen. Ikke desto mindre påpeker han også farer ved pentekostal og karismatisk helbredelse. Det er noe skremmende og farlig ved det ekstatiske preget, og den veldige opphisselsen som karakteriserer denne typen helbredelse. De kristne leker med krefter de ikke forstår, og lik et barn som leker med ilden, er det en fare for å bli brent. Ikke minst er han bekymret for de psykiske følgene for dem som mottar voldsomme demonutdrivelser.⁸³

Ellers kan også kristne dogmer og forestillinger om synd og skam påvirke så vel den individuelle helse, som kollektive størrelser som folkesjeler eller verdenssjelen. Ekteparet Erkeengel opererer med en forestilling om *mørk åndelighet*, som er negativ sjels- eller åndsenergi, og som hindrer verden i å bevege seg videre inn i en ny tid. Kristne forestillinger om synd og en straffende Gud er med på å bidra negativt i dette regnestykket. De amerikanske mentalisthelbrederne Louise Hay og Doreen Virtue foretrekker å kalle dette for negative tankemønstre, men konsekvensene er i stor grad de samme, både på den individuelle helse og på de kollektive tankemønstrene eller folkesjelene, som på sin side virker tilbake på både de enkelte mennesker og på verden i sin helhet. På samme måte som wimberister ser seg nødt til å behandle okkultisme som både et symptom på og en årsak til demonisk innflytelse, ser disse lysarbeiderne seg nødt til å behandle de negative effektene av kristne forestillinger om synd, skam og straff i dette livet eller i det neste (Virtue 2007, s. 121-122).

⁸¹ Steve Bruce mener noe kynisk at denne holdningen er både en troserklæring så vel som en nødvendig tilpasning til en minoritetsstatus. "Just as most conservative schismatic sects came to love the principle of toleration once they had failed to achieve a status of power in which they could enforce conformity to their own beliefs, so the purveyors of the cultic world have found a happy match of principle and the expedience in eclecticism and relativism (Bruce 1998, s. 27).

⁸² Hanegraaff peker på to esoteriske taktikker i møtet med religioner som nekter å la seg inkorporere i en nyåndelig synkretisme. Enten blir de betraktet som falske, eksklusivistiske, rent eksoteriske etc. eller så representerer de et lavere nivå i det åndelige hierarkiet, eller en mindre utviklet fase i den åndelige evolusjonen (Hanegraaff 1998, s. 329).

⁸³ Selv om det er mye følelser i Oslo Vineyards gudstjenester er det lite som minner om den ekstasen herr Erkeengel referer til. Ett mulig unntak var en gjestegudstjeneste av den amerikanske pastoren *Marc Dupont* den 25.10.2010 som ble holdt i Soria Moria på Torshov. Her falt blant annet tolken livløs om på scenen og ble liggende, "drept i ånden", som pinsevenner kaller det. Wimber beskriver også dette fenomenet (Wimber 1991, s. 216). En annen mann lo hysterisk under gudstjenesten, noe som særlig kjennetegner Torontovekkelsen som Wimber selv var lite begeistret for (Wilson 2002, s. 736). Men menigheten for øvrig var ikke i noen ekstase selv om stemningen var oppspilt.

Mange lysarbeidere har også personlige erfaringer med kristne som avviser deres religiøse syn som avvikende, noe som de nyåndelige ser på som intolerant og smålig. Ettersom nyåndelige ofte anerkjenner kristendommen som en av flere veier til det samme målet, og ikke sjeldent har et særlig godt forhold til Jesus Sananda, føles det uproblematisk for flere nyåndelige å betegne seg selv som kristne.⁸⁴ Doreen Virtue skildrer en slik smertefull avvisning da en gruppe kristne ledere fra ulike denominasjoner ble klar over at hun gikk til en Christian Science kirke, og dermed ikke var å regne som en del av den kristne familien (Virtue 2007, s. 119-120).

4.3 Religiøse og åndelige helbrederes syn på legevitenskapen

Det er liten tvil om at det er allopatien som i dag har det terapeutiske hegemoniet, i hvert fall i Vesten. Legevitenskapen setter i stor grad premissene for hva som betraktes som medisinsk behandling, og hva som faller inn under kategorier som alternativt, helsekost, velvære eller endog kvakksalveri (McGuire & Kantor 1998 s. 7-9). Staten diskriminerer til fordel for legevitenskapen, både over budsjettene og gjennom lovgivningen. Allopatien opererer således fra en posisjon av slik styrke at den vanskelig lar seg utfordre på alvor. Kanskje kan man med hell kritisere enkelte behandlingsformer eller medisiner, og muligens kan man gnage litt i kantene på pasientkorpuset som benytter seg av allopatiens tjenester, men i det store og det hele må alternative terapeuter og religiøse helbredere nøye seg med å komplettere den ortodokse medisinen.

Ikke desto mindre er det klart at forholdet mellom en dominant legevitenskap og religiøs helbredelse tidvis må bli anstrengt. Legevitenskapen har verken rom for de avvikende diagnostiske metodene, de teleologiske forklaringene, eller de terapeutiske løsningene til nyåndelige eller karismatiske kristne helbredere. Noen trekk ved legevitenskapen utpeker seg som særlig problematiske i helbredernes øyne, og vi kan utlede følgende liste over kilder til spenning og konflikt mellom religiøs og åndelig helbredelse og deres vitenskapelige motstykke:

1. Legevitenskapens fokus på å kurere isolerte sykdommer fremfor å helbrede hele mennesket..

⁸⁴ Prinsesse Märtha Louise Behn er et eksempel på en nyåndelig helbreder som anser seg selv som en kristen, noe hun gav uttrykk for i et intervju med NRK i 2007 (Førli 2007): <http://www.nrk.no/nyheter/1.3168751>, men trekker likevel et skille mellom religion og åndelighet (Märtha & Samnøy 2009, s. 8-9).

2. Legevitenskapens syn på sykdom som noe naturlig, i kontrast til religiøse helbrederes syn på fullkommen helse som menneskets naturtilstand.
3. Legevitenskapens avvisning av syndens, ånden og bevissthetens eller en vital livskrafts innvirkning på menneskets helse
4. Legevitenskapens avvisning av diagnostiske eller terapeutiske metoder som baserer seg på kontakt med overempiriske krefter.
5. Legevitenskapens avvisning av terapeutiske teodicéer - forsøk på å plassere menneskelig helse eller vanhelse inn i en teleologisk kontekst som kan gi en dypere forklaring på en sykdomstilstand, og som gjør det mulig å opprettholde troen på en meningsfylt orden.
6. Legevitenskapen opererer innenfor visse definerte rammer for hvilke tilstander som lar seg kurere, mens religiøse helbredere sjeldent aksepterer slike begrensninger og mener også ofte at man ikke trenger å begrense helbredelsen til den menneskelige organismen.

Konfliktpunktene mellom legevitenskap og ikke-vitenskapelig helbredelse er mange, men hvordan forholder de religiøse helbrederne seg så til en kunnskapsdisiplin som ikke sjeldent nærmest utroper dem til en sykdom man må vaksinere befolkningen mot, i likhet med polio eller tuberkulose? Følgende tredelte modell kan brukes til å gjøre en grov skjematisk inndeling av ulike helbredergrupper og helbredelsesteoretikere, både kristne og nyåndelige, basert på deres forhold til legevitenskapen.

<i>Legevitenskapsfornektende</i>	<i>Legevitenskapstilpassende</i>	<i>Legevitenskapsbekreftende</i>
Sarah Mix, Mary B. Eddy, Phineas Quimby, Louis Hay, Doreen Virtue,	Antroposofer, Jehovas Vitner ⁸⁵ , Syvendedags-adventister, F.J. Lee ⁸⁶	John Wimber, ekteparet Erkeengel, Alan Hopking, Alice Bailey

I den første kategorien finner vi religiøse helbredere som fullstendig avviser legevitenskapens meritter. Her finner vi visse kristne helbredere, slik som pioneren Sarah Mix som advarte mot å bruke medisiner og "trusting in the arm of flesh" (Alexander 2006, s. 26).

⁸⁵ Disse gruppene er tatt med som eksempler på legevitenskapstilpassende grupper ettersom ingen av helbrederne i denne oppgaven hører hjemme i denne kategorien.

⁸⁶ F.J. Lee er et interessant eksempel på en legevitenskapstilpassende karismatiker ettersom han mente noen medisiner var av Satan, mens andre var akseptable. Han er også et eksempel på hvordan religiøse forestillinger formes av vitenskap ettersom han knyttet de relativt nye medisinske teoriene om bakterier til fluer og videre til Beelzebub som fluenes herre (Alexander 2006, s. 101-102)

Det var også mange i den tidlige pinsevekkelsen som betraktet Jesus som den eneste ”legen” man trengte å vende seg til og anså bruk av medisinsk behandling som mangel på tro og på legemidler som gift (Alexander 2006, s. 84).⁸⁷ Man kunne også plassert oppfinnerne og de tidlige praktikantene av alternative behandlingsformer som homøopati, osteopati og kiropraktikk i denne kategorien, da disse var svært fiendtlig innstilt til legevitenskapen. Både osteopaten og kiropraktikken har fjernet seg fra sitt religiøse utspring, og også gått langt i å tilpasse seg legevitenskapen for å vinne aksept av det ortodokse medisinske miljøet, noe de delvis har lyktes med (Fuller 1989, s. 67 og McGuire 1998, s. 171-173). Av nyåndelige helbredere som går lengst i å fornekte legevitenskapens helbredende kraft, finner man, ikke overraskende, først og fremst de som fornektet den materielle verden som en illusjon. Denne forestillingen om at den verden de fleste av oss oppfatter som den virkelige, den materielle verden, i virkeligheten er en illusjon, er nokså utbredt i nyådeligheten. Om man forestiller seg verden som et hologram, en film, eller vrangforestillinger som kommer av et uopplyst sinn, da faller hele grunnlaget for en legevitenskap som baserer seg på eksperimentering og empirisk forskning på en materiell, ikke-eksisterende virkelighet bort. I den nyåndelige helbredertradisjonen har den åndelige verden, eller vår egen bevissthets innflytelse over den materielle verden, lenge stått sentralt. Forestillingen om at det er mulig å tenke bort sykdom kan spores tilbake til Phineas Quimby i det nittende århundret, og ble videreutviklet av Mary Baker Eddy og andre i Christian Science og New Thought-bevegelsen. Disse besnærende tankene om sinnets makt over materien har fått innpass også i det holistiske miljø og har blitt eksportert til et norsk publikum gjennom bestselgere som ”The Secret”. En del lysarbeidere befinner seg i denne mentalistiskolen som har affirmasjon som sitt fremste virkemiddel. Blant dem er Louise Hay og Doreen Virtue. For dem er ikke legevitenskapen bare uten egentlig evne til å lege, den kan også være direkte skadelig. Ved å gi pasienter diagnoser og sykdomsprognoser er legene med på å forme den sykes tankemønstre og gjøre sykdommen til en realitet gjennom pasientens bevissthet. Uten vitenskapelig teorier om sykdom ville verden vært et sunnere sted. Dersom vi derimot: ”sørger for at sinnet er fritt for medisinske teorier omkring sykdom vil vi ikke bare holde oss friske, vi vil også påvirke hele verden på en positiv måte (Virtue 2007, s. 43).” Selv om den materielle virkeligheten er illusorisk og sykdom utløper fra negative tankemønstre, kan man altså påvirkes utenfra. Virkeligheten blir skapt av menneskets felles bevissthet, og derfor er det viktig å unngå negative tanker for ikke å påvirke

⁸⁷ Den tidlige pinsevekkelsens motstand mot medisiner fordi det kunne tolkes som manglende tillit til Gud, minner om mange lutheraneres motstand mot å tegne forsikringskontrakter av samme grunn. Weber mente dette var en konsekvens av forestillingen om frelse gjennom troen (Weber 1991, s. 198).

andres sykdom. Doreen Virtue beretter for eksempel om hvordan hun reagerte på nyheten om hennes bestemors alvorlige, muligens dødelige sykdomstilstand. I stedet for å reise til hennes kjære bestemors sykeseng, valgte hun å tenke minst mulig på henne og fordype seg i arbeid. Dette kan virke hjerterått, men er logisk ut i fra forestillingen om at hun ved sin manglende evne til å tenke positivt om bestemorens tilstand kunne være med på å forverre den (Virtue 2007, s. 109). For som hun sier: ”All sykdom er menneskets oppfinnelse, og har ingen rot i visdom, men for dem som tror på sykdom, er det en realitet (Virtue 2007, s. 40). ”

Selv om legevitenskapsfornektende grupper kan avvise at legevitenskapen evner å kurere mennesker gjennom medisiner og kirurgiske inngrep, anerkjenner de likevel gjerne at *troen* på slik behandling kan føre til helbredelse. Av den grunn kan man henvise syke mennesker som mangler tilstrekkelig overbevisning til å endre sine tankemønstre til skolemedisinere, selv om man ikke tror at deres metoder i seg selv evner å helbrede vedkommende. Virtue hevder at hun overhodet ikke tviler på at legevitenskapen evner å helbrede, men de gjør det altså ikke gjennom kirurgiske inngrep eller medisiner, men ved å forme pasientens bevissthet slik at den illusoriske sykdommen forsvinner:

Ingen setter spørsmålstegn ved om skolemedisinen fungerer. Vi mener bare det at denne kraften har sitt utgangspunkt i menneskenes overbevisning. Derfor velger vi å utelukke medisinen som et unødvendig mellomledd og sette helt og fullt vår lit til troen (Virtue 2007, s. 59).

Slik blir også legevitenskapens egenforklaringer på sine helbredelsesmeritter bortforklart av mentalistene, slik Mesmer i sin tid mente den katolske presten Gassner uten å vite det manipulerte gjennomstrømningen av animalsk magnetisme hos sine helbredelsesobjekter. Det skal likevel også sies at Virtue innrømmer å ha anvendt kjemiske prevensjonsmidler, så noen begrensninger finnes det kanskje for tankens makt over materien (Virtue 2007, s. 58).

Den legevitenskapstilpassende gruppen inkluderer dem som mener allopatien har sin rolle å spille i behandlingen av sykdom, men som reserverer seg mot noen former for medisiner eller behandling, eksempelvis vaksiner som en del antroposofer har motforestillinger til, eller blodoverføring, som Jehovas Vitner er motstandere av. I Norge synes det likevel som langt de fleste havner i den siste kategorien og kan betegnes som legevitensbekreftende. Slike religiøse miljøer anser medisinsk og religiøs helbredelse som gjensidig kompletterende former for behandling. I mitt feltarbeid inngår både nyåndelige og kristne helbredere i denne kategorien, selv om lysarbeiderne gjerne skulle sett at legevitenskapen kunne gjengjelde deres tolerante holdning og være mer åpen for andre former for sykdomsbekjempelse enn deres egen. Det er likevel ikke slik at alle helbredere som kan

klassifiseres som legevitenskapsbekreftende er utelukkende positive til legevitenskapen i sin helhet. Mange har innvendinger mot det de ser på som eksempelvis overdreven medisiner, eller mot for stor tro på diagnoser og sykdomsprognoser som kan påvirke pasienten negativt og bli selvoppfyllende profetier.

John Wimber mener at Gud gjerne kan helbrede gjennom legevitenskapen, og finner eksempler på det i Skriften, både i Det gamle og i Det nye testamentet (1991, s. 136-140). Han peker også på faren ved å avvise medisinsk behandling, både individuelt og kollektivt, og viser til uindustrialiserte samfunn som skrekkeeksempler:

When modern medicine, which has largely eradicated smallpox in societies that receive smallpox vaccination, has gone to these societies to offer a cure in the form of vaccinations, it has often been refused, resulting in untold death and misery (Wimber & Springer 2009, s. 129).

Wimber aksepterer langt på vei legevitenskapens syn på sykdom, men mener også at det ligger dypere forklaringer bak de medisinske diagnosene som legevitenskapen ikke evner å forstå. Vitenskapens autoritet kan også være et hinder for en slik innsikt. Selv mange kristne: “who accept Western secular explanations of disease – and most of us do – find it difficult if not impossible to accept either spiritual causation or spiritual healing of disease (Wimber 1991, s. 130).” Selv om Wimber, i motsetning til Virtue og Hay, aksepterer legevitenskapens evne til å kurere på dens egne premisser og i stor utstrekning også deler de vitenskapelige forklaringene på årsakene til sykdom, i hvert fall fysiske lidelser, deler han altså mentalistenes bekymring om at legens diagnoser og prognoser kan hindre den syke i å åpne seg for guddommelig helbredelse. Wimber bærer ikke noe nag til medisinen, men påpeker at: “well intentioned words from doctors may create formidable obstacles to healing. In many instances the Holy Spirit heals the physical damage only after the power of the doctors words is broken (Wimber 1991, s. 202-203).” Igjen er vi tilbake til spørsmålet om autoritet. Leger har “great authority” og dermed stor makt, både til å lege, men også til å legge begrensninger for helbredelse (Wimber 1991, s.202-203). Wimber aksepterer ingen slike begrensninger. Gud er allmektig og alt kan helbredes, men noen ganger må man bryte ned de forestillingene som vitenskapen har plantet i vestlige mennesker om hva som er mulig og umulig, og som gjør at mirakuløse nådegaver er så mye mer utbredt i de deler av verden hvor vitenskapen er en mindre dominerende del av befolkningens bevissthet (Wimber & Springer 2009, s. 6-8, se også: 134-149).

4.4 Kan mangler ved skolemedisinen forklare oppblomstringen av religiøs helbredelse?

Jeg tror at den scientistiske medisinen, som har undergravd den medisinske kunstens selvtillit, selv er skyld i de tilbakeslag som nå kommer i form av all verdens vidunderkurer og diagnostiske tryllegrep. Det fantes en gang et skjønn og en oppsamlet erfaring i medisinerlauget som lauget selv undervurderte verdien av. I snart 50 år har de kirurgiske og kjemiske intervensjonene vært de eneste respektable fremgangsmåtene i profesjonen. Nå slår pendelen tilbake (Eriksen 1995, s. 26-27).

I den historiske innføringen har vi spekulert i hvorvidt det store fokuset på helbredelse i nyåndeligheten og karismatisk kristendom kan ha en historisk forklaring. Men, selv om det er riktig at gjenoppblomstringen av ulike former for åndelig og religiøs helbredelse har dype røtter i vestlig religiøs tradisjon, er det kan hende også en annen forklaring på hvorfor legevitenskapen igjen har fått konkurranse. Kan det tenkes at legevitenskapen selv har fremprovosert en slik utvikling ved å fokusere for mye på sykdommen fremfor på pasienten? Det er i hvert fall flere kritiske røster, både utenfor, men ikke minst innenfor den medisinske profesjonen selv, som hevder at kombinasjonen av ”heroiske” terapiformer, og manglende empati og forståelse ovenfor pasienten undergraver tilliten til legen og hans vitenskap. Noen går lenger og mener at dette også kan komme i veien for reell helbredelse. Indremedisineren, psykoterapeuten og patologen Richard Kradin peker på at også i allopatien er det først og fremst den menneskelige organismen som *helbreder*, mens legene i beste fall kan *kurere*, eller fjerne sykdomskilder. ”God heals; doctors collect the fee!”, som hans families huslege kommenterte etter en hjemmevisitt (Kradin 2008 s. 28). Kradin hevder at man kan påvirke kroppens evne til å helbrede seg selv gjennom det som kalles placeboresponsen, noe som ifølge ham selv altså er den viktigste kilden til sykdomsbekjempelse, selv i skolemedisinen. For å stimulere placeboresponsen må legene ha en autoritet som bygger på troen på hans og allopatiens evne til å mønstre vitenskapens krefter i kampen mot vanhelse, gjennom nøyaktig diagnostikk og et tilhørende behandlingsregime.⁸⁸ Men også slike faktorer som empati, sympati og kommunikasjonsevner er viktige redskaper i en leges verktøykasse, om man skal unngå at sykehusene og legekontorene reduseres til det Trond Berg Eriksen kaller, ”reparasjonsverksted” (Eriksen 1995, s. 18-21).

⁸⁸ Kradin spekulerer i om den mest effektive måten å stimulere placeboresponsen på er om pasienten har blind tro og tillit til legen og til behandlingen (Kradin 2008, s. 21-23). Dersom det er riktig kan eksempelvis Virtue og Hays avvisning av effekten av allopatisk behandling være ødeleggende for virkningen av medisinsk behandling på samme måte som mentalistene bekymrer seg over at medisinske forestillinger om sykdom kan ødelegge for de rette tankemønstrene.

Klinikeren Harold Brody, har laget en liste over det han mener er ideelle betingelser for å skape en terapeutisk allianse mellom pasient og lege (Kradin 2008, s. 213-214):

1. Legen må være interessert i hele personen
2. Være kjent for pasienten over tid
3. Være sensitiv og empatisk
4. Pålitelig og troverdig
5. Villig til å tilpasse medisinske mål etter pasientens behov og verdier.
6. Oppmuntre pasientdeltakelse i helsemessige beslutninger.

Richard Kradin legger til noen momenter som han mener er viktige for å stimulere kroppens egenhelbredelse gjennom placeboresponsen, blant annet:

7. Blikkontakt
8. Det taktile elementet, som han kaller ”passende bruk av berøring” (Kradin 2008, s. 217-218).

Det sier seg selv at dette er vanskelige krav å møte i en hektisk arbeidshverdag, og kanskje kan man ikke forvente at eksempelvis en kirurg, som må ha andre ekstreme kvaliteter, skal kunne oppvise like mye sympati og varme som en alternativterapeut eller karismatisk pastor? Ikke desto mindre spekulerer både Kradin og Eriksen i hvorvidt man ikke kunne spare mye ressurser på å vie det mentale og følelsesmessige aspektet av helbredelsesprosessen større oppmerksomhet (Eriksen 1995 og Kradin 2008, se også: Hauge 1985). Er det slik at nyåndelige og karismatisk kristne helbredere oppfyller disse kriteriene for en terapeutisk allianse bedre enn legene? Mye kan tyde på at det er tilfellet, men det kan synes å være en fordel om man på forhånd deler det samme bakenforliggende verdensbildet som helbrederen dersom man ønsker å oppnå en terapeutisk effekt av ”behandlingen”.⁸⁹

Wimberister som driver oppsøkende helbredelse på gaten tar seg god tid til å bli kjent med en fremmed persons plager og bekymringer. Ved ett tilfelle snakket pastor Rønneseth i over et kvarter med en asiatisk mann som hadde mye på hjertet, men ingen spesiell trang etter forbønn og håndspåleggelse.⁹⁰ Det syntes ofte å være disse samtalene som krevde mest tid under gatehelbredelsen, men et slikt møte ble gjerne avsluttet med bønn og en oppfordring til

⁸⁹ Ønskeligheten av en slik felles for forståelse går frem av en amerikansk studie av pasienter med en blandet livssynssammensetning som viste at en statistisk signifikant andel av pasientene fikk komplikasjoner etter en hjerteroperasjon da de ble fortalt at de ble bedt for (59 % sammenliknet med 52 % i gruppen som ikke visste om de ble bedt for), en såkalt *noceboeffekt* (Kradin 2008, s. 153-154)

⁹⁰ Se observasjon i kapittel tre.

å komme på et møte, eller ta med seg en brosjyre med informasjon om menigheten. De som opplevde helbredelse ble også spurt om man kunne registrere deres tilfelle.⁹¹ Lysarbeiderhelbredelse bygger også på et mer intimt bekjentskap mellom helbreder og klient enn man opplever på et legekantor, og minner om en slags dialogisk psykoterapi, fremfor noen heroisk bekjempelse av en sykdomstilstand som i allopatien.⁹²

Hva angår det andre punktet på Brodys liste legger wimberister liten vekt på hvorvidt en syk person kjenner den som ber for ham eller henne. Helbrederen er Gud, enten i form av Faderen, Sønnen eller Den hellige ånd, og ikke personen som ber om helbredelse. Wimber hevder at noen av største helbredelsesmiraklene har kommet etter at nyomvendte proselytter har bedt for de syke (Wimber 1991, s. 189) og det er ikke sjeldent fremmede som blir helbredet, som i gatehelbredelsene. Lysarbeidere opererer med den utbredte nyåndelige dikotomien mellom det personlige og det høyere selv. Helbrederens høyere selv kan derfor meget godt være kjent med den sykes høyere selv uten at de to personlige selvene, eller egoene, kjenner hverandre.

Sensitivitet og empati er naturligvis viktig for både wimberister og lysarbeiderhelbredere, men enda viktigere er kan hende sympati. Kjærlighet er en viktig motivasjon for wimberister, og også lysarbeidere som ekteparet Erkeengel hevder at det er gjennom denne mektige energien man best bevirker helbredelse. Om man beveger seg lengre i retning av den mentalistiske delen av den nyåndelige helbrederaksen, kan likevel for stor grad av empati, og også sympati, derimot være skadelig. Har man en forståelse av at sykdom er et resultat av negative tankemønstre fremfor noe som har en reell forankring i den materielle verden, står man i fare for å forsterke disse tankemønstrene og gjøre klienten sykere om man går for langt i å akseptere vedkommendes egenforklaring på sykdom, enten denne stammer fra selvdagnostisering eller fra en medisinsk vurdering. Det er nemlig slik at å:” betrakte klienten som syk eller skadet, hindrer din effektivitet som healer fordi et slikt trossystem underbygger og forsterker illusjonen om at materie er noe reelt (Virtue 2007, s. 246)”.

Hva angår pålitelighet og troverdighet er det viktig at legen fysisk må utstråle tro på behandlingen han utfører eller forskriver (Kradin 2008, s. 212), men også at rammene rundt behandlingen er på plass. Disse inkluderer punktlighet, høflighet, respekt for pasientens tid og ideelt sett tilrettelegging av parkeringsmuligheter og lignende praktiske ting (Kradin 2008, s. 216-217). For wimberister er det helt andre faktorer som avgjør hvorvidt en som ber om

⁹¹ Rønneseth fulgte nærmest feltarbeidetiske retningslinjer i innsamlingen av helbredelseshistorier. Alle ble spurt om de gav sin tillatelse til å få sine historier gjengitt og om man kunne gjengi navnene deres.

⁹² Se eksempel på en lysarbeiderhelbredelse i kapittel seks.

helbredelse fra sykdom er pålitelig eller ikke. Wimber peker på betydningen av tro og mottagelighet for Guds helbredende kraft (Wimber 1991, s. 188).⁹³ Går man etter temaer for prekenen i Oslo Vineyard, er det klart at stolthet, hovmod og forfengelighet i forhold til sin egen åndelighet eller nådegaver anses som negativt. Dette bygger naturligvis på erkjennelsen av at nådegavene man har blitt gitt autoritet til å forvalte i sin helhet stammer fra en transcendent kilde, Gud. Ikke desto mindre peker både Wimber og informanter fra Vineyard på at det er forskjell på hvor potente nådegavene hos de enkelte er, og det forklares gjerne med at noen er flinkere i matematikk, andre i idrett, noen er særlig åpne for å motta kunnskapsord, mens andre er flinkere til å be om helbredelse. John Wimber hevder også at det er galt å motta penger for å be om helbredelse, og implisitt i dette ligger en forestilling om at kristne som tar seg betalt for helbredelsestjenester er mindre troverdige enn dem som ikke gjør det.⁹⁴ Lysarbeidere har ikke noe negativt syn på lønn for helbredelse, noe skal man leve av. Også for lysarbeidere er det likevel viktig å fremstå pålitelig og troverdig, ikke minst for Virtue som sammenligner forholdet mellom klient og helbreder med relasjonen mellom barn og voksne: ”Det er helt vesentlig at du slapper under healingseansen, for klientens healing er delvis avhengig av vedkommendes tro på dine evner. Når barn er redde for tordenvær, søker de trøst hos voksne. Hvis den voksne også viser redsel, vil barnet bli enda reddere (Virtue 2007, s. 250-251).”

Å oppmuntre til pasientdeltakelse er noe nyåndelige vitalisthelbredere er eksperter på. Utsiktene for helbredelse ses på som nokså dårlige med mindre pasienten selv bidrar, selv om det ikke er helt umulig. Fru Erkeengel beskriver likevel en annen grunn til at en ensidig helbredelse, uten medvirkning fra pasienten, ikke er heldig. En periode var det nemlig slik hun ensidig helbredet sine klienter, men resultatet var en overføring av energi fra henne til dem. Dette førte til at klientene fikk det bedre, men det tappet henne for krefter. Siden kom hun til den erkjennelsen at det er viktigere å gjøre den syke i stand til å helbrede seg selv, fremfor passivt å motta energi fra en helbreder. Det forutsetter naturligvis en dialog med klienten, samt en innføring i de bakenforliggende årsakene til problemet.

Hva angår å tilpasse behandlingen til pasienten gjøres det hovedsaklig på basis av energiavlesninger for vitalistene. Fru Erkeengel anvender også en metode som inkluderer et

⁹³ Wimber trekker frem to forutsetninger som må være til stede hos en som ønsker å lære seg å helbrede. Først må de ha tro på helbredelse. Den trenger ikke være sterk, men den må være til stede. For det andre må de ha mottagelighet eller åpenhet for Guds helbredende kraft (Wimber 1991, s. 188).

⁹⁴ Ikke desto mindre var både pastor Rønneseth og de legwimberske informantene enige om at Svein Magne Pedersen, en kristen helbreder som har høstet kritikk for å ta seg betalt for sine tjenester, var en god kristen og en troverdig helbreder som ”ikke avviser noen hvis de ikke har penger”.

innledende intervju. For mentalistene dreier det seg derimot om ulike fremgangsmåter for å overbevise klienten om at vedkommende ikke er syk i utgangspunktet.

Begrepet åndelig healing er egentlig en selvmotsigelse. For å kunne bli healet fra et åndelig nivå må man først ha klart for seg at det ikke er behov for å heale noe som helst. Healing innebærer ikke at man tilfører klienten noe. Det innebærer at man hjelper klienten med å kvitte seg med de trossystemene som har forårsaket opplevelsen av sykdom og skade (Virtue 2007, s. 246).

Også John Wimber er opptatt av å finne den individuelle årsaken til sykdom, og ikke sjelden er det også en individuell løsning på problemet. Selv om løsningen alltid inkluderer en bønn, er det viktig å vite hva man skal be om. Han trekker frem et eksempel med en kvinne hvor det etter en lengre samtale kommer frem at det var såkalt *indre smerte*, forårsaket av savnet av hennes søstre som forårsaket hennes plager (Wimber 1991, s. 77-79). Da ber man følgelig for helbredelse av denne sosiale relasjonen og ikke om at Kristus skal drive en demon ut av henne. Vi kommer nærmere inn på de diagnostiske metodene i kapittel seks.

Når det gjelder blikkontakt og det taktile elementet, er wimberister utvilsomt spesialister på det siste. Det er en mye berøring i Vineyardbevegelsen, både under helbredelse, men også under generell forbønn, konfirmasjoner og annet. Det er heller ikke uvanlig at par holder om hverandre under gudstjenesten. Det er i det hele tatt mye fysisk kontakt i forhold til hva man er vant til i andre sosiale situasjoner. I menigheten er dette kanskje naturlig, ettersom man tross alt utgjør et tett og forpliktende fellesskap, men også under gatehelbredelser av fremmede blir berøring mye brukt. At det kan ha en positiv terapeutisk effekt å bli berørt av opptil 3-4 fremmede, som samtidig ber oppriktige og hjertefølte bønner for din helbred og velferd, synes å være en rimelig påstand. Det står i hvert fall i sterk kontrast til den profesjonelle distansen man gjerne møter på et legekantor. Også blant nyåndelige helbredere er det en mer intim atmosfære, og selv om bruken av berøring kanskje er noe mindre fremtredende, er også dette aspektet så absolutt til stede.⁹⁵

4.5 Oppsummering

Nyåndelige lysarbeiderhelbredere og nykarismatiske wimberister anerkjenner hverandres evne til å helbrede. Man avviser likevel hverandres emiske forklaring på hva som bevirker

⁹⁵ Jeg har selv opplevd wimbersk helbredelse ved ett tilfelle (under gatehelbredelsen som omtales i kapittel tre), men også tre typer nyåndelig helbredelse. To ganger ved alternativmesser og en gang av en sjelsterapeut utdannet av ekteparet Erkeengel. Det er en uvanlig, men god følelse å bli fysisk berørt av en fremmed person, kanskje spesielt når målet med berøringen er noe så nobelt som helbredelse.

helbredelsen. I stedet antar nyåndelige helbredere at deres kristne motstykker uten å vite det manipulerer energier eller endrer den sykes tankemønstre, mens kristne mener det er Satan og hans demoner som får nyåndelig helbredelse til å virke, og som bruker dette som et redskap for å korrumpere mennesket. Begge grupper mener altså at den andre anvender krefter de ikke forstår, og dette kan gi uheldige konsekvenser, i blant sykdom, som i seg selv kan gi et behov for helbredelse.

Selv om legevitenskapsbekreftende helbredere som John Wimber har visse innsigelser ovenfor legevitenskapen, og selv om nyåndelige helbredere som Louise Hay fullstendig avviser legevitenskapens syn på hva som forårsaker sykdom og hvordan man kan kurere den, så synes det likevel å være et slags symbiotisk forhold mellom legevitenskapen og den religiøse helbredelsen. Eller rettere sagt et ensidig avhengighetsforhold fra den religiøse helbredelsens side. I hvert fall gjelder dette den legevitenskapelige diagnostikken. John Wimber undergikk selv medisinsk behandling for sin kreftsykdom, og aksepterte legenes diagnose og underkastet seg deres terapeutiske autoritet hva angikk råd om livsstilsendringer og behandling. Det er kanskje ikke så overraskende ettersom han aldri har avvist legevitenskapens meritter, men kun påpekt dens begrensede forståelseshorisont og dens uheldige tendens til å frata syke mennesker håp. Underligere er det kanskje at en helbreder som Louise Hay, som fullstendig avviser legevitenskapens kurerende evner, har konstruert et diagnose- og terapiskjema som er fullstendig avhengig av en forutgående medisinsk diagnose. Hun kurerte seg selv fra vaginalkreft, men ville formodentlig ikke visst hvilken lidelse hun hadde om ikke det var for legevitenskapen. Uten den medisinske diagnosen ville hun dermed ikke visst hvilke tankemønstre hun måtte endre for å helbrede seg selv og redde seg fra: "the threat of the surgeon's knife (Hay 1998, s. xiv)." ⁹⁶

I det neste kapittelet vil se nærmere på religiøs og åndelig helbredelses fremste konkurransefortrinn, evnen til å sette helse og vanhelse inn i en meningsfull sammenheng, før vi i kapittel seks kommer nærmere inn på de særegne diagnostiske teknikkene og helbredelsesmetodene i wimberismen og nyåndeligheten.

⁹⁶ Kreft skyldes ifølge Hay de negative tankemønstrene: "Deep hurt. Long-standing resentment. Deep secret or grief eating away at the self. Carrying Hatreds. "Whats the use"". Kreften kan kureres ved å tenke: "I lovingly forgive and release all of the past. I choose to fill my world with joy. I love and approve of myself" (Hay 1998, s. 21).

5 Sykdom og mening

Unlike biomedical medicine, alternative therapies can provide satisfactory explanations for the questions "Why me?" and "Why now?", replacing the sterile world of biologic facts with a readily understood moral system in which the right attitudes and behaviours are rewarded with good health (Lupton 1994, s. 126).

I forrige kapittel stilte vi oss spørsmålet om hvorvidt allopatien selv kan ha noe av skylden for den veldige veksten i alternativ terapi og av religiøs helbredelse fordi den fokuserer for mye på plagen og for lite på pasienten. Kan hende har skolemedisinen hatt vanskelig for å følge med i den subjektive vendingen i kulturen forøvrig, forankret som profesjonen er i objektiv vitenskap og i sine forestillinger om hva rollen som medisiner innebærer og hva rollen som pasient bør inneholde? Men kanskje er det en annen innebygd svakhet ved den klassiske legevitenenskapen som gjør at mange finner de biomedisinske forklaringene på sykdom og vanhelse utilfredsstillende – den manglende evnen til å sette eksistensielle trusler som sykdom og død i en meningsfull sammenheng?

Det å bli minnet om vår egen dødelighet, som Zygmunt Bauman påpeker, gjør det naturlig å reflektere over eksistensielle spørsmål, og ingenting minner oss mer om døden enn egen sykdom, eller sykdom og lidelser som rammer dem som står oss nær. Mennesket er meningsskapende vesener (Gilje 1996, s. 128)", og vi trekker raskt slutninger om årsaken til, forklaringer på og meningen bak sykdom (Williams 1993). Legevitenenskapen kan som oftest gi en patologisk forklaring på hvorfor eksempelvis en middelaldrende mann får en livstruende sykdom.⁹⁷ Den kan derimot ikke forklare hvorfor en sønn, en elsket ektemann og en nybakt far står på terskelen til å bli revet bort fra sine kjære på et tidspunkt hvor livet så som lysest ut, planene var så mange og fremtiden, opp til tidspunktet for diagnosen, var så lovende.⁹⁸

Selv om de fleste vestlige mennesker vender seg til medisinen for å bli kurert for sine lidelser, er man altså nærmest dømt til skuffelse om man vender seg hit også på leting etter en mening med sykdommen som har rammet en. Som Richard Kradin påpeker henter

⁹⁷ Ikke desto mindre peker Howard Brody på at diagnoser i seg selv medvirker til å kunne plassere sykdom i en meningsfull sammenheng, noe som også stimulerer placeboresponsen (Kradin 2008, s. 96). Det er kanskje mange som vil kjenne igjen erfaringen av å føle seg friskere i det man forlater legens kontor, alt før en eventuell behandling er påbegynt eller har hatt tid til å virke? Ifølge Trond Berg Eriksen var den hippokratiske medisinen mer opptatt av *prognostisering* enn av *intervenering* og bygget dermed i stor grad på dette prinsippet (Eriksen 1995, s. 68-70, se også: Kradin 2008, s. 44).

⁹⁸ Her har religionen et fortrinn fremfor vitenskapen, eller som Gary Kessler sier: "A theodicy can overcome anomie because it seeks to answer what we can call the existential why rather than the scientific why (Kessler 2006, s. 182)".

legevitenskapen mye av sin autoritet som en ”objektiv” kunnskapsleverandør gjennom å avstå fra teleologiske spekulasjoner, og ved å holde seg til det empirisk påviselige, kvantifiserbare og etterprøvbare (2008, s. 226). Det er filosofene og teologenes oppgave å hengi seg til teleologiske spørsmål, mens vitenskapens rolle er å observere og forklare, og går man utover disse rammene risikerer man å miste vitenskapelig troverdighet. Max Weber påpekte tidlig dette skillet mellom religion og vitenskap. Weber var overbevist om at vi var på vei mot en stadig mer sekularisert verden, og var bekymret for at mennesket ville komme til å lide av åndelig nød i en avfortryllet verden hvor rasjonalitet og vitenskap hadde uinnskrenket herredømme (Gilje 1996 s. 128 og Pals 2006, s. 157).

Kanskje er fremveksten av alternativ behandling og religiøs helbredelse et forsøk på å bøte på en slik åndelig nød i møtet med vår egen dødelighet? Sikkert er det i hvert fall at et vesentlig, kanskje det viktigste skillet, mellom legevitenskapen og religiøs helbredelse er at sistnevnte plasserer sykdom i et helhetlig og meningsfylt verdensbilde.⁹⁹ En religiøs kosmologi som både forklarer sykdommens plass og rolle i verden, men som også setter den inn i et frelsesskjema som tilbyr mening, trøst og håp. Enten gjennom gjenopprettelse av helse og helbred, så vel som andre mangler og ufullkommenheter i det neste liv, eller, som tilfellet er med wimberister og lysarbeidere, håp om hel eller delvis helbredelse alt i dette livet.

5.1 Berger om mening

Sosiologen Peter Berger tar meningsaspektet ved religion på alvor. Faktisk mener han at behovet for mening, i form av orden og beskyttelse mot kaoskrefter, er det sosiale menneskets primære behov, eller som Otto Krogseth formulerer det: ”Meningsløshet er ifølge Berger den verste av alle påkjenninger, mens meningsbehovet er det mest grunnleggende av alle behov (Krogseth 1993, s. 17)”. Berger hevder at ettersom det ligger en latent masochisme blant mange troende mennesker, og dersom lidelse og smerte gjøres meningsfullt, kan slike plager endog oppleves nytelsesfullt, gitt at det altså inngår i en større helhet eller utgår fra en guddommelig plan eller vilje.

⁹⁹ Kanskje er mening viktig for å forebygge sykdom, fremfor alene å gjøre sykdom meningsfull når den først inntreffer. Den svenske religionspsykologen, *Valerie DeMarinis* har myntet begrepet *eksistensiell epidemiologi* for å forklare det økende antall svensker, særlig unge, som oppsøker mentale helseinstitusjoner for hjelp uten at de egentlig synes å feile noe. Til bunns for denne teorien ligger tanken om at mennesket trenger et fungerende verdensbilde for å gjøre hverdagen meningsfull. Om man mangler et slikt fungerende verdensbilde kan man rammes av *eksistensiell dysfunksjonalitet* (DeMarinis 2006, s. 229-241). Mening kan derimot ha en terapeutisk effekt og sosialantropologen Daniel Moerman foreslår at man erstatter begrepet *placeborespons* med *meningsrespons* som han definerer som: ”the psychological and physiological effects of *meaning* in the treatment of illness (Moerman 2002, s. 14)”.

Videre kompletterer Bergers teori om religion som verdensbygging, kosmisering, Heelas og Woodheads subjektiveringsteori som forutsetter kategoriseringen av religiøse grupper i objektive "life as" og subjektive "life in relation" former. Heelas og Woodhead fastslår at eksternt objektivt autoriserte grupper baserer sine valg på ytre kilder til autoritet, men han gir ingen forklaring på hvorfor, eller hvordan det har blitt slik. Peter Bergers kosmiserings-, eller verdensbyggingsteori, gir på sin side en meget god redegjørelse for denne prosessen, men vier svært beskjedent rom for subjektive religionsformer, og evner ikke å forklare hvordan disse kan blomstre i en tid da religionen ifølge (den tidlige) Berger burde vært døende, noe Heelas subjektiveringsteori er bedre egnet til å svare på. Det skal sies at Berger har modifisert sin sekulariseringsteori adskillig. Verden er "as furiously religious as ever (Berger i Davie 2007, s. 4)", innrømmer han, men hevder likevel at det ikke lenger er mulig å være religiøs på samme vis som før, da det religiøse verdensbildet omsluttet hele samfunnet som en "hellig baldakin"¹⁰⁰ og sentrale religiøse sannheter var selvfølgelige.

Kan hende har Berger rett i det, men vi vil likevel utfordre tanken om at det er vanskeligere å opprettholde sine religiøse sannheter i dag, og i vårt avsluttende kapittel vil vi se nærmere på wimberistenes og lysarbeidernes ontologiske forsvarstaktikker i møtet med religiøs pluralisme. Nå vil vi imidlertid se nærmere på hva Berger mener med kosmisering, og dernest på hvordan wimberister og lysarbeidere skaper orden og mening gjennom sine verdensbyggende ingeniørkunster.

5.2 Verdensbygging

Peter Berger mener altså at menneskets primære behov er mening. Mening finner vi i orden, *nomos*, og denne orden skapes ut av, men må så beskyttes fra kaos, *anomi*. Prosessen med å nomisere, eller ordne, virkeligheten kaller han *kosmisering*. Berger baserer seg på en reduktiv forståelse av religion som en sosial konstruksjon, i likhet med sekulære ideologier, men hevder at religionen overgår disse i evnen til å tilsløre at den opprinnelig er menneskeskapt. Dette kunststykket skjer gjennom *eksternalisering* av de subjektive sannheter som tillegges et guddommelig eller kosmisk opphav, og således blir *objektivert*. Da disse sannhetene så oppleves som transcendent og utenforstående, må de *internaliseres* gjennom sosialisering-prosessen slik at de blir en del av individets forståelse av verden (Berger 1993, s. 1-24). Denne dialektiske prosessen med eksternalisering, objektivering og internalisering har

¹⁰⁰ Baldakin er en noe alderdommelig betegnelse på et overheng av tøy over en seng, en trone eller et inngangsparti. (Redaksjonen for estetiske fag 2009): <http://snl.no/baldakin>

medført at de subjektive forestillingene har blitt *alienert*, fremmedgjort, slik at de tas for gitt og oppleves nærmest naturgitt, eller endog guddommelig forordnet (Berger 1993, s. 72-90). Et eksempel på en slik alienering i vår egen kultur kan være monogamiet. Denne kulturbestemte samlivsformen er objektivert og alienert på et vis som får den til å virke selvsagt, naturgitt, og upåvirkelige for subjektive ønsker og behov. Således kan en mannlig middelklasseuropeer gjerne slippe sine subjektive lyster fri gjennom dagdrømmer om flerkoneri eller et harem av kvinner, men i virkeligheten faller man inn i den objektivt definerte (Berger 1991, s. 73-74), eller eksternt objektivt autoriserte rollen som monogam ektemann.

Det altomfattende religiøse kosmos er likevel ennå truet av anomi. Slike kaoskrefter kan komme innenfra samfunnet, som gjennom økonomisk krise, terror, borgerkrig og lignende, eller fra andre kulturer, slik som da spanjolene invaderte Sør-Amerika, men også fra naturen i form av epidemier eller naturkatastrofer. Meredith McGuire legger til uoverensstemmelse mellom idealer og praksis, eller hykleri, som en meningstruende faktor (McGuire 1981, s. 26). For å beskytte nomos fra disse kaoskreftene og forene troen på en meningsfylt orden med tilsynelatende meningsløs lidelse, ondskap, død og ødeleggelse, benytter man seg av religiøse teorier laget spesielt for dette formålet, teodicéer (Berger 1993, s. 46-71). Å teodicere i møtet med sykdom og død kommer naturlig for de fleste, også for wimberister og lysarbeidere, og kan gi seg til uttrykk gjennom utsagn som ”Gud hentet Agnes hjem, ”Hans tid var omme,” ”det var på tide å fortsette reisen” og lignende. En teodicé, trenger ikke innebære noe løfte om en forløsning, men ved å gi mening til lidelse er den med på å gjøre lidelsen utholdelig.

Det er klart, at det individ der f.ex. lider under en smertefull sykdom, eller er undertrykt og udbyttet af sine medmennesker, ønsker at blive befriet for denne tunge skæbne. Men det ønsker i samme grad at vide *hvorfor* disse plager overhodet har ramt det (Berger 1993, s. 51).

5.3 Ulike former for teodicéer

Selv om teodicéer kan være private og individuelle, i den forstand at alle forsøk på å gjøre lidelse, ondskap og død meningsfullt er teodicéer,¹⁰¹ finnes det naturligvis også mer omfattende, kollektivt rettede teorier som forsøker å forsvare en meningsfull orden mot anomier (Berger 1993, s. 46-47). Max Weber, som Berger er sterkt påvirket av, mente det

¹⁰¹ En teologisk definisjon på en teodicé kan formuleres som: ”Forsøket på å forene ondskapens eksistens med troen på en god og allmektig Gud og skaper.” En religionsvitenskapelig definisjon kan være: ”En teodicé er ethvert forsøk på å beskytte forestillingen om en meningsfull orden fra kaoskrefter. En folkelig definisjon på en teodicé kan være: ”Å gjøre verdens elendighet levelig og forståelig.”

især var tre idealtypiske teodicéer: 1. Ondskaper vil bli løst innenfor denne verden, når rettferdigheten en dag skjer fyllest, eller utenfor verden, eller i en annen eksistens. 2. Man kan si at Gud eller universet er utenfor menneskets fatteevne og at man simpelthen må godta ondskap som en del av en større plan, eller 3. Man kan hevde at det finnes to uavhengige prinsipper i verden, hvorav det ene står for det gode og det andre for det vonde (Pals 2006, s. 171). Weber pekte på at de færreste religioner nøyde seg med en av disse idealtypene som forklaringsmodell, men blandet dem i ulik grad (Weber 1991, s. 147). Det samme gjaldt frelsesprogrammet religionene tilbød som en remedie for elendigheten. Sterkt forenklet kan man si at den ene idealtypen for frelse innebar menneskelig egeninnsats, og den andre var fullstendig avhengig av en ytre kraft (Pals 2006, s. 172).

Berger bygger på det weberske teodicéutvalget og plasserer dem i en tredelt modell, hvor såkalte rasjonelle og irrasjonelle teodicéer utgjør ytterkantene.

1. *Irrasjonelle teodiceer*. Innebærer en form for selvoverskridelse hvor man ofrer seg eller overgir seg til noe større enn seg selv. Det kan være i form av overgivelse til et sosialt kollektiv, sekten, ætten eller samfunnet. Personlige lidelser kan her gjøres utholdelig ved tanken om at de er små i den større sammenhengen, og særlig dersom lidelsene man utsettes for på en eller annen måte tjener kollektivet. Selvoverskridelsen kan også ha en mystisk karakter, og en mystisk teodicé ser på foreningen med det guddommelige som så vesentlig at alle jordiske plager blir trivielle, betydningsløse eller bortimot illusoriske (Berger 1993, s. 52-57).
2. *Rasjonelle teodiceer*. Karma-samsara systemet er, ifølge Berger, det mest rasjonelle teodicésystemet. Her har man en matematisk rettferdig fordeling av plager og belønninger gjennom et system av moralsk kausalitet som individet får fordelt ut i fra *karma*, en slags bagasje som man bærer med seg gjennom gjenfødelsessyklusen, *samsara*. Buddhismen er, ifølge Berger, den mest rasjonelle av de sørasiatiske religionene som opererer med et slikt moralsk kausalitetssystem, og i sin mest renskårne intellektuelle form er selv gudene uvesentlige for den menneskelige frelse, og er underlagt de samme karmiske kausallove som andre skapninger (1993, s. 57-60).
3. *Delvis rasjonelle teodicéer*. Berger presenterer også en mellomkategori som inneholder grader av teoretisk rasjonalisering. En slik teodicé bærer med seg et løfte om fremtidig nomisering. Lidelse, ondskap og urettferdighet vil komme til å bli tatt

hånd om, enten i det dennesidige, slik milleranistiske og messianske teodicéer lover, eller i det neste liv. ”Der vil den lidende endelig finde trøst, det gode menneske blive belønnet, og den onde straffet (Berger 1991 s. 62).” En annen mellomteodicé er den dualistiske. Her forestilles kosmos som en slagmark mellom det gode og det ondes krefter. I et dualistisk kosmos blir alle anomier tilskrevet de onde kreftene.¹⁰² Berger hevder at gnostisismen var den viktigste dualistiske påvirkningen i vestens religiøse historie, og gnostikerne forestilte seg at det dualistiske skillet stod mellom ånd og materie, hvor den materielle verden ble ansett som et vondt feilgrep. Det gnostiske nomos kan ikke finnes i den materielle verden, som av natur er anomisk, og orden kan kun gjenopprettes ved å transcendere den fysiske virkelighet og vende tilbake til det åndelige univers hvor man egentlig hører hjemme (Berger 1993, s. 60-71).

Vi vil se nærmere på wimberske og nyåndelige svar på meningstruende kaos, og hvilke bergerske teodicéer vi kan finne blant dem. Først vil vi imidlertid se litt nærmere på det nyåndelige og wimberske kosmos, og hvordan synet på frelse og helbredelse inngår i deres øvrige verdensbilde.

5.4 Frelse og helbredelse i det wimberske og nyåndelige kosmos

Wimberistenes syn på frelse skiller lite fra den tradisjonelle kristendommen forøvrig. Mennesket er besmittet av synd, en slags sykdom på sjelen som kom inn i verden gjennom syndefallet. Synden er årsaken til nær sagt alt som er vondt i verden, og før syndefallet levde Adam og Eva i en perfekt tilstand, fri fra smerte og lidelse, inkludert sykdom og vanhelse. Synden er en kollektiv størrelse som hefter ved alle mennesker, men frelsen er likevel individuell. Max Weber mente protestantismen, særlig den kalvinistiske varianten,¹⁰³ satte

¹⁰² Fremfor alt er det manikeismen som har blitt nærmest synonymt med denne formen for moralsk dualisme i kosmos. Ikke desto mindre er utfallet gitt også i manikeismen. John Wimber har blitt anklaget for manikeisme, men det er kanskje større likheter mellom nyåndeligheten og denne utdødde religionen. Profeten Mani fikk sine tekster ”kanalisert” fra en ”partner” eller et himmelsk alter ego, noe som minner om det nyåndelige høyere selv. I likhet med mentalistene nedvurderte han den materielle verden, men i motsetning til de nyåndelige, som ser på verden som en nyttig og positiv illusjon, anså han den materielle verden som en ond guds verk. Også deres synkretisme, en svært spesiell kristologi, inkluderingen av feminine skapninger og fokuset på den binære opposisjonen mellom lys og mørke er felles for manikeismen og nyåndelige lysarbeidere. Noen vesentlige forskjeller synes å være forståelsen av virkeligheten som henholdsvis ond eller perfekt, synet på seksualitet ondt eller positivt og på det guddommelige som enten delt i én ond og én god gud, eller som udelte godt (Thomassen 2011, s. vii-xx).

¹⁰³ Årsaken til at kalvinismens frelseslære var særlig skremmende var den såkalte *predestinasjonslæren*, forestillingen om at den allvitende og allmektige Gud alt før vi er født har valgt hvem som skal oppnå frelse og hvem som skal gå tapt (Weber 2005, s. 70-98). Man kunne tro dette ville lede til fatalisme (Weber 1993, s. 203),

mennesket i en mer utsatt stilling enn i katolisismen, hvor det befant seg naken og alene foran Gud, uten prester og helgener som mellommenn. Dette var en skremmende tilstand som han mente medvirket til å skape et særlig behov for å finne tegn på guddommelig begunstiging i dette livet for å dempe frykten for skjebnen i det hinsidige, noe som var med på å legge til rette for en type arbeidsmoral, nøysom kapitalakkumulasjon og driftighet som bidro til å skape den moderne kapitalismen (Weber 2005). Rodney Stark er enig i at den kristne soteriologien spilte en rolle i fremveksten av moderniteten, inklusive den moderne kapitalismen, men mener denne utviklingen snarere var en gradvis evolusjon som begynte alt i katolsk tid, straks etter Romerrikets fall (Stark 2006). Stark peker på at også katolikker måtte oppnå frelsen individuelt, og at dette var en del av grunnlaget for den vestlige individualismen, en av forutsetningene for vår sivilisasjons suksess (Stark 2006, s. 24-26).

Dersom man tenker seg at den vestlige esoterismen i hovedsak utgår fra den vestlige kristne tradisjon, kan man forestille seg at den har hentet mer enn bare sitt helbredelsesfokus fra kristendommen. Esoterismen har, kan hende, også fått noe av inspirasjonen bak sin individfokuserende, subjektivt orienterte frelseslære fra kristendommen? En annen forutsetning for fremveksten av vitenskap og modernitet er, ifølge Stark, troen på *teologiske fremskritt*. Tanken var at Guds plan ble avslørt i stadig større detalj etter hvert som vi vokste i kunnskap og intellektuell kapasitet. Dette stimulerte til intellektuelle bestrebelser som tok sikte på å avdekke naturens hemmeligheter og ledet til fremveksten av vitenskap, men gjorde det også mulig å forstå Skriften på en måte som gjorde at den kunne fortolkes ut i fra tiden og omstendighetene man til enhver tid befant seg i (Stark 2006, s. 5-16). Det er heller ikke her vanskelig å se parallellene til den esoteriske tradisjon, hvor man mener at kunnskap om verden porsjoneres ut i forhold til hvor åndelig utviklet man er. Det gjelder den kollektive menneskelige bevisstheten, og er forklaringen på hvorfor de store mesterne, inkludert religionsstifterne som Jesus og Muhammed, forkynnte religionen på en såpass "primitiv" måte, sett med nyåndelige øyne. Det var fordi menneskeheten ennå ikke var rede til å gripe den fulle sammenhengen og den bakenforliggende sannheten om virkeligheten. Slik er det ennå i dag, og hvorvidt man virkelig forstår de esoteriske sannheter avhenger av hvor man befinner seg i det åndelige hierarkiet.

Det nyåndelige kosmos blir ofte beskrevet som todelt, selv om man stadig vekker fremholder at det er ett. Den virkeligste verden er den hvor sjelen befinner seg, og her finnes

men i stedet har det gjort at kalvinister har anstrengt seg desto mer for å finne tegn på at de kan være blant de utvalgte.

ingen sykdom eller lidelse. Sjelen vår har likevel behov for å tilegne seg erfaringer som det kun kan få gjennom å la seg inkarnere i en fysisk, eller tilsynelatende fysisk, kropp i det vi oppfatter som vår virkelighet. Den viktigste esoteriske innsikten ligger derfor i at den verden vi oppfatter som reell ikke er den virkelige, eller i hvert fall ikke den virkeligste, noe à la Platons huleligning. Ofte blir vår virkelighet beskrevet som en film eller en drøm. Interessant nok er det ikke i seg selv noe mål å våkne fra drømmen, men snarere å ta kontroll over den og ”drømme drømmen din” eller ”selv velge filmen du vil se”. I motsetning til i kristendommen hvor man forestiller seg en opprinnelig perfekt verden som har blitt besmittet av synd, i likhet med allopatiens forestillinger om ytre patogeners angrep på den menneskelige organisme, så forestiller de nyåndelige seg at verden egentlig er helt perfekt, eller i det minste ordnet perfekt.¹⁰⁴

Både wimberister og nyåndelige lysarbeidere lover likevel interessant nok en nomisering alt i det dennesidige, så vel som det hinsidige, og i det nåtidige, så vel som i det fremtidige. Av John Wimber begrunnes denne evnen til å ta kontroll over kaoskrefter alt her og nå med løftet om frigjøring fra synd og syndens konsekvenser som utgår av Jesu sonoffer på korset.

Jesus defeated Satan at the Cross, and through his victory we have authority over Satan. But we have yet to exercise that authority fully until Christ's return. So though the kingdom of Satan was decisively defeated through Jesus' death and resurrection, we do not yet enjoy the fullness of the kingdom of God. In other words, until Christ's return we are still in a battle with the world, the flesh and the devil and his demons (Wimber 1991, s. 101).

For de nyåndelige ligger nøkkelen til nåtidig nomisering i å oppnå innsikt i og pleie kontakt med sin indre, guddommelig sjel. Lykkes man i det vil man kunne øse av det nærmest bunnløse potensialet som hviler i vårt egentlige selv, og i kunnskapen om virkelighetens sanne natur. Tar man ”kontroll over drømmen,” eller forstår hvordan man kan manipulere kreftene som animerer kosmos, vil man ikke bare kunne løse sykdom og helse som rammer individet. Man vil også kunne helbrede verden for hunger, naturkatastrofer, krig og elendighet. Det er dette fokuset på å ”tjene” verden og menneskeheten som kjennetegner lysarbeidere fremfor andre nyåndelige helbredere. Ved siden av denne ”empowerment”

¹⁰⁴ Dette leder tankene til romanfiguren Dr. Pangloss i Voltaires satiriske verk, *Candide* som standhaftig fastholder at ”alt er ordnet til det beste” på tross av all elendighet som etter hvert rammer ham og dem rundt ham. Kanskje kan man kalle den mentalistiske overbevisningen om at vår verden egentlig er helt perfekt for en panglossteodicé eller fornektelsesteodicé? Var det ikke for århundrene som skilte de to verkene ville det vært fristende å tro at Voltaire hadde skrevet *Candide* som et nidverk rettet mot Rhonda Byrnes ”The Secret” og ikke mot Leibnitz (Voltaire 2000).

teodicéen som gir løfte om nomisering av anomier alt her og nå, er det naturligvis mulig å finne spor av andre bergerske teodicéer i både nyåndeligheten og wimberismen, og vi skal se nærmere på disse i det følgende.

5.5 Ulike teodicéer i nyåndeligheten og wimberismen

Irrasjonelle teodicéer glimrer i stor grad med sitt fravær blant både nyåndelige lysarbeidere og wimberister. Begge grupper er godt plantet i en vestlig individualistisk kultur, selv om en av mine vineyardinformanter ofte beklager seg over at individualismen har gått for langt. På den annen side er det tenkelig at fraværet av slike perspektiver gjør at man får et større behov for andre teodicéer? Meredith McGuire hevder at det å dø eller være døende i Amerika har blitt særlig meningstruende ettersom kulturen fester så stor verdi til det individuelle liv, fremfor til dets tilknytning til et større kollektiv. Jo høyere man holder det enkelte menneskets verd, jo mer meningstruende blir det når en person dør eller er i ferd med å dø (McGuire 1981, s. 27).

Det finnes ingenting masochistisk ved verken wimberismen eller nyåndeligheten, og den fatalistiske forestillingen om at man skal tåle lidelser dersom de tjener en høyere hensikt, eller fordi de blekner i betydning sammenlignet med en mystisk forening med det guddommelige, strider mot "empowerment" tanken. Wimbers Gud forener seg riktignok med sine tilhengere når han fyller dem i form av Den hellige ånd, men det er en forening som ansporer til innsats og kamp mot kaoskreftene, ikke til salig overgivelse. Wimberisten er ingen passiv tilskuer til verdens elendighet som bøyer seg for konsekvensene av Guds uransakelige plan. Han er en soldat i Guds hær og er rustet med mektige våpen som han kan bruke for å bekjempe Satan og hans demoner, og synden og konsekvensene av synd. På samme måte er ikke lysarbeidere opptatt av å bade i sin egen guddommelighet, som de riktignok søker å pleie mest mulig kontakt med og forståelse av. I stedet bruker de kreftene som deres innsikt gir dem til å løse problemer. Både dem som rammer dem selv, enten det er sykdom, økonomiske problemer eller samlivsproblemer, men også dem som rammer verden for øvrig. Lysarbeidernes evne til å manipulere verdensbegivenheter er formidable, og mange av de hendelsene vi leser om i avisene eller ser på fjernsynsnyhetene hevdes å ha blitt igangsatt, eller i hvert fall påvirket, av lysarbeidere.

Hva angår *rasjonelle teodiceer*, knyttet til karma-samsara systemet er de naturligvis fraværende hos wimberistene, men har gitt nyåndeligheten mange av sine begreper og mye av sitt tankegods. Ikke desto mindre har de sørasiatiske forestillingene blitt grundig vestliggjort

og tilpasset en individualistisk og optimistisk nyåndelighet. Reinkarnasjonssyklusen, samsara, er ikke lenger noe man ønsker å bryte ut av, men blir i stedet sett på som noe positivt. Man har et optimistisk syn på verden som formbar og påvirkelig, og gjenfødslar tjener et pedagogisk formål som gir vårt guddommelig selv verdifulle erfaringer. Man har også forestillingen om karma, men uten at det leder til det deterministiske og tidvis fatalistiske synet som preger en del buddhistiske samfunn (Harvey 2008, s. 40), noe som kanskje delvis skyldes at også uheldige karmiske konsekvenser lar seg helbrede bort.¹⁰⁵ Forestillingen om utviklingen som sykklisk er heller ikke dominerende. I stedet har man et lineært syn på menneskeheten og verdens utvikling (selv om man ofte hevder at også tiden er illusorisk), hvor vi stadig beveger oss fremover mot økt åndelig modenhet og innsikt. Følelser, selv de ”negative”, spiller en overveiende positiv rolle og er ikke noe man skal forsøke å distansere seg fra, men snarere omfavne og vedkjenne seg. Negative følelser, som frykt og selvforakt anses som skadelige, men de kan forvandles til positive og nyttige følelser. Den delen av nyåndeligheten som springer ut av New Age-vekkelsen på 1980-tallet generelt, og lysarbeidere kanskje spesielt, er særdeles verdensbekreftende. Man trenger ikke asketisk å vende ryggen til denne verdens goder slik som suksess, velstand, eller seksuell utfoldelse. I stedet må man innse at alt er enten illusorisk, eller er en form for energi, og at verden derfor kan påvirkes av dem som besitter den rette innsikten. Altså blir opplysning det instrumentelle *middelet* til styrke og bemyndigelse i denne verden, fremfor *målet* man når gjennom verdensfornektelse og askese.

Delvis rasjonelle teodicéer finnes i ulike former både hos wimberister og nyåndelige lysarbeidere. Hos lysarbeiderne er det ikke minst den millenaristiske varianten som er mest dominerende. Forestillingen om en ny tid er endog utspringet til betegnelsen, New Age,¹⁰⁶ som blir brukt av svært mange religionsforskere, selv om begrepet ikke er like populært blant dem som selv hører hjemme i det holistiske miljø. I motsetning til mange andre varianter av millenaristiske forestillinger, også kristne, er den mest utbredte holdningen i nyåndeligheten at mennesket selv skal være med på å innstifte den nye tiden.¹⁰⁷ Dette følger naturlig av erkjennelsen om at mennesket selv er guddommelig, og at de store mesterne, eller kristusene, kun er oss overlegne i åndelig innsikt og ikke av natur. Dette gjør det naturligvis vanskelig å sette noen dato på når den nye tiden skal komme, ettersom den avhenger av menneskets

¹⁰⁵ ”Min” sjelsterapeut ved en sjelsterapi påpekte likevel at plager som skyldtes karma var vanskelige å helbrede.

¹⁰⁶ Det er oftest Alice Bailey som får æren av å ha myntet dette begrepet (Hanegraaff 1998, s. 95).

¹⁰⁷ Wouter Hanegraaff baserer seg på H. Desroche når han trekker et skille mellom passiv premillenarisme, hvor den nye tiden blir innstiftet gjennom inngripen fra ytre makter, og aktiv postmillenarisme, hvor den nye tiden trer gradvis frem gjennom en åndelig evolusjon hvor mennesket selv spiller en sentral rolle (s. 99-100).

åndelighetsprogresjon, men lysarbeiderne arbeider hardt for å skape den nødvendige ”kritiske massen” som behøves for å skape en åndelig kjernereaksjon som vil transformere verden. Hva den nye tiden vil innebære er det ikke noe entydig svar på, men det er åpenbart at mye av det foreløpig uforløste potensialet som skjuler seg i mennesket vil bli tilgjengeliggjort, og at mange, om ikke alle, av våre problemer, både individuelle og kollektive vil bli løst.

Også Wimber venter naturligvis på den endelige innstiftelsen av Gudsriket, men heller ikke han mener vi bør vente passivt på at Kristus skal vende tilbake. Grunnen til at vi kan forvente helbredelse i det nåtidige er at vi befinner oss i en ”allerede, men ikke ennå” fase av Gudsriket. Det ble delvis innstiftet av Kristus ved Golgata, men er ikke fullstendig før Kristus vender tilbake. Ved siden av å forklare hvorfor vi kan oppnå helbredelse i dag, forklarer den ufullstendige gudsricketilstanden også hvorfor mennesker fremdeles blir syke og dør. Konsekvensene av syndefallet er ennå ikke fullstendig utvisket, og synden sliter ned den menneskelige organismen over tid (Wimber 1991, s. 162-163).

Hva angår nomisering i det hinsidige består det for wimberister av et evig liv med Gud, men nyåndelige mennesker som tror på reinkarnasjon har vel ingen forestilling om en himmel eller andre former for hinsidige endestasjoner? Joda, den nyåndelige uviljen mot å velge bort forestillinger som tiltaler dem gjør seg gjeldende, også med hensyn til tanker om skjebnen etter døden. Både herr og fru Erkeengel har, slik som Swedenborg før dem, besøkt himmelen flere ganger. I følge herr Erkeengel er himmelen differensiert mellom mennesker av ulik religion og overbevisning. Det vil si at kristne kommer til en kristen himmel hvor de møter mennesker med samme overbevisning som dem, og som er fylt av kirker og andre ting som kristne setter pris på og vil forvente.¹⁰⁸ Muslimer kommer til et muslimsk paradis, mens eksempelvis buddhister kommer til et mer høytstående og opplyst sted, et *nirvana*. Det er likevel ikke slik at tilværelsen i nirvana nødvendigvis er å foretrekke, og mange buddhister føler at det er noe som mangler i det hinsidige. Riktignok er de opplyste, men de mangler kjærlighet og nærhet til Gud. Av den grunn vender mange, ifølge herr Erkeengel, tilbake til gjenfødelsessyklusen og lar seg inkarnere på jorda på nytt, denne gangen i Vesten, men ender beklageligvis ofte med å gjøre de samme feilene ved å velge en selvsentrert og egoistisk vei til opplysning – denne gangen gjennom New Age-bevegelsen. Verken Nirvana eller himmelen er altså nødvendigvis noe endelig stopp, og man kan ende opp tilbake til

¹⁰⁸ Dette minner igjen om Swedenborgs forestilling om tallrike samfunn i himmelen hvor man havner sammen med likesinnede: ”each group attracting those who were most alike” (Haller 2010 s. 43).

reinkarnasjonssyklusen, uten at det trenger å være noen skremmende tanke ettersom man ikke har noe negativt syn på verken verden eller runddans av gjenfødsler.

Berger skisserer også opp en annen form for delvis rasjonell teodicé, nemlig den dualistiske. Denne formen for teodicé kan ifølge, Gary Kessler, deles i *absolutt dualisme* og *begrenset dualisme* (Kessler 2006, s. 194). I kristendommen vil man aldri finne absolutt dualisme, ettersom tanken på en kosmisk konflikt mellom to likestilte prinsipper – godt og vondt – ikke lar seg forene med forestillingen om en allmektig Gud, som man for øvrig også finner i jødedom og islam. Ikke desto mindre har kristendommen i perioder gitt Satan ”æren” for så mye vondt at han kommer nokså nær en guddommelig påvirkningskraft på verden. John Wimber kan sies å være et eksempel på en slik teolog fra vår tid. Vi er nødt til å se nærmere på den dualistiske teodicéen i wimberismen, ettersom den er så vesentlig, og vi vil så se på hvorvidt det også i det nyåndelige kosmos kan være noe som minner om en ond eller mørk kraft som påvirker menneskeheten negativt.

5.6 Den dualistisk teodicé – er wimberismen manikeisk?

Sentralt i wimberismen er altså en kosmisk dualisme, dog med et asymmetrisk maktforhold til fordel for Gud. Mennesket står midt i krigssonen mellom godt og vondt, men trenger ikke være passive ofre og kan i stedet velge å ta del i krigen på den siden som er garantert den endelige seier.

We must face the enemy; we must fight. Like Jesus himself we have a job to do: proclaim the kingdom of God and demonstrate it through healing the sick and casting out demons. This task also includes teaching, discipling, caring for others, living the corporate life, and so on (Wimber 1991, s. 103).

Det er altså Satan som utgjør fienden i denne krigen, og sammen med sine håndlangere forsøker han å forderve mennesket. Nomisering er lovet oss gjennom Satans endelige nederlag, men dette vil ta tid og de demoniske kreftene er i mellomtiden i stand til å påføre menneskeheten store skader.¹⁰⁹ Satan er altså ingen jevnbyrdig motstander til Gud i noen absolutt kosmisk dualisme. Vi smigrer Satan, sier Wimber, om vi hever ham til gudestatus. Langt ifra å være noe evig, uskapt vesen, slik som Gud, er Satan en troløs engel som ikke aksepterte Guds autoritet. Faktisk ønsker Satan samme autoritet som Gud, og utgjør dermed et avskrekkende eksempel for dem som måtte ønske å trå i samme, hovmodige fotspor (Wimber 1991, s. 104), noe lysarbeidere langt på vei gjør, sett fra et wimbersk perspektiv. Slik sett

¹⁰⁹ John Wimber sammenligner Mørkets rike med Det tredje rikets situasjon etter invasjonen i Normandie. Nazistenes nederlag var på dette tidspunktet åpenbart for de fleste, men ikke desto mindre var de i stand til å påføre de allierte store tap (Wimber & Springer 2009, s. 55).

utgjør ikke Satan noen egentlig utfordring mot Guds absolutte autoritet, men er med sin fåfengte trass med på å illustrere Guds rolle som den absolutte kilde til ekstern objektiv autorisering, selv om kritikere og eks-wimberister som John Goodwin hevder at Wimbers fokus på erfaring og på innflytelsen til Mørkets rike minner om gnostisisme og okkultisme (Goodwin 1997). La oss se litt nærmere på hvordan Satan kan utøve sin ondsinnede, dog begrensede innflytelse på mennesket.

Satans innflytelse over verden gir seg til kjenne gjennom tre taktikker - *fristelse*, *motstand* og *demonisering*. Wimber mener de fleste *fristelser* skyldes verdslig innflytelse og egne valg. Av og til gjør likevel også demonisk innflytelse seg gjeldende, gjerne i samspill med verdslige fristelser, slik eksempelvis Ananias ble fristet til å lyve til apostelen Peter om inntektene av et eiendomssalg, noe som endte med at han og hans kone ble drept av Den hellige ånd (Apg. 5:3 og Wimber 1991, s. 117). *Motstand* innebærer demoners obstruerende forsøk på å hindre mennesket fra å komme i et dypt forhold til Gud. Slik motstand kan ta form av ulykker, falske mirakler og andre avledninger. Demoner kan også bruke sykdom for å avlede menneskers oppmerksomhet bort fra Gud (Wimber 1991, s. 107). *Demonisering* kan manifestere seg i tre aspekter ved det menneskelige liv, det fysiske, det mentale og det åndelige (Wimber 1991 s. 108). John Wimber mener det er relativt sjeldent at et menneske blir fullstendig overtatt av en demon, og at demonisering derfor er et mer korrekt begrep enn demonbesettelse. Han skiller mellom to grader av demonisk påvirkning: *mild demonisering* og *alvorlig demonisering* (Wimber 1991, s. 110, 234).

Man har full beskyttelse mot demonisk innflytelse gjennom Kristus, dersom man har troen og lever rettmessige liv (Wimber 1991, s. 116). Selv kristne er likevel ikke beskyttet mot *angrep*, og frem til Kristi gjenkomst leder til Satans endelige forvisning til Helvete, så vil de heller ikke være det. Satan og hans demoner har flere veier å gå for å vinne innpass i menneskers liv. Ved å leve i synd åpner mennesker seg for demonisk innflytelse. En annen åpning er assosiasjon med det okkulte og Wimber spurte alltid om den demoniserte selv, eller en person i vedkommendes familie, hadde hatt omgang med det okkulte eller med "falske" religioner, ikke minst østlige religioner (Wimber 1991, s. 118). Nyåndelige lysarbeidere faller godt innenfor Wimbers definisjon av det okkulte. Onde ånder kan også komme inn i barn gjennom foreldrene. Forbannelser ytret av slektninger, lærere og venner kan også brukes til å oppnå demonisk innflytelse over en person. Traumer etter voldtekter, av å ha blitt forlatt av sine foreldre, eller å ha vært utsatt for alvorlige ulykker kan skape frykt og angst som kan misbrukes av demoner for å vinne innpass i et slikt offer.

Heldigvis kan vi både bekjempe demoner som alt har fått innflytelse, så vel som å beskytte oss mot fremtidige angrep. I tråd med sin forkjærlighet for militæranalogier ekspanderer han på Paulus rustningsmetafor som et bilde på vern mot demoner (Wimber 1991, s. 120-123 og Ef 6:10). *Sannhetens belte*, den første delen av rustningen som innebærer at man er ærlig og oppriktig i sin tro, og ikke full av religiøst hykleri. *Rettmessighetens brystplate* beskyttet hjertet og viser til at en god moralsk karakter kan tjene som vern. *Fotbeskyttelse*, å være rede til å forkynne evangeliet og å være åpen for å la seg lede av Den hellige ånd i spesielle situasjoner. *Troens skjold* beskytter oss mot Satans angrep. *Frelsens hjelm* beskytter vårt tankeliv fra frykt, hat, mistenksomhet, depresjoner og en mengde andre mentale distraksjoner. *Åndens sverd* kan brukes offensivt så vel som defensivt og består av Guds ord (Wimber 1991, s. 120-123).

Wimber har laget en liste over ulike tegn på demonisk innflytelse. (Wimber 1991, s. 124-125):

1. Forvrengte fysiske reaksjoner, særlig om Den hellige ånds kraft er til stede i en gudstjeneste eller et bønnemøte.
2. Avhengighet av narkotika eller alkohol.
3. Et problem med tvangshandlinger knyttet til spiseforstyrrelser, vellystighet, utukt, pornografi, masturbering, homoseksualitet, stjeling, mord, løgnaktighet, eller selvmordstanker.
4. Å være trell for syndige holdninger som selvforakt, uforsonlighet, bitterhet, motvilje og forakt.
5. Kroniske fysiske sykdommer, spesielt sykdommer som har vært i familien i generasjoner.
6. En personlig historie som inkluderer okkulte aktiviteter.
7. En forstyrret familiehistorie som inkluderer for eksempel incest, alkoholisme, og ulike former for barnemishandling.

I det neste kapittelet vil vi se hvilken ”behandling” Wimber forskriver mot diagnosen demonisk innflytelse, men la oss først se om også nyåndeligheten har noen som kan minne om en dualistisk teodicé. Finnes det noe som svarer til Satan i nyåndeligheten?

5.7 Ego versus Satan

Kan egoet sammenlignes med Satan? Spørsmålet om det finnes noen moralsk dualisme i nyåndeligheten er interessant. Forut for feltarbeidet hadde jeg inntrykket av at nyåndeligheten avviste ondskapens eksistens, og at onde handlinger kun ble forklart som utslag av uvitenhet og egotilknytning. Det stemmer også i stor grad. Det personlige selv, eller egoet, står åpenbart i veien for frelse, men det er ikke fordi det av natur er ondt. Det er uvitenhet og frykt som er årsaken til at det personlige selv forsøker å hindre oss i å oppnå kontakt med vårt guddommelige, høyere selv. Noen ganger tildeles også det personlige selv nok autonomi til å kjempe for sin overlevelse på bekostning av selvspiritualiseringen. Det personlige selv føler seg virkelig og det ønsker ikke å ”dø” som følge av en åndeliggjøringsprosess som langsomt utvisker dets eksistens. Mine informanter har likevel et mer nyansert syn på ondskap viser det seg. Ekteparet Erkeengel hevder for eksempel at det finnes en slags ”mørk åndelighet” som består av krefter som trekker i gal retning av den åndelige evolusjonen verden undergår, mot en slags åndelig devolusjon. Disse kreftene henter næring fra eksempelvis kristne dommedagssekter som maner frem forestillinger om verdens undergang, med all den frykt og angst som forbindes med en slik forestilling, noe som står i diametral motsetning til tanken om et nært forestående åndelig gjennombrudd som vil forandre vår virkelighet til det bedre. Det finnes også et *Mørkets broderskap*, som står i opposisjon til *Lysets broderskap*, og mørkets tjenere har som oppgave å lede mennesket på avveie, men også dette gjøres for at vi skal kunne lære og utvikle oss:

Mørket vil aldri gi fra seg sin makt og sine posisjoner. Disse kreftene opererer ofte skjult ”under jorden” gjennom kriminalitet, korrupsjon, vold, menneskehandling og sex. De høyere krefter som arbeider under det mørke broderskap, tar sitt arbeid like alvorlig som lysets broderskap og ønsker at mennesker skal erfare dualitet, separasjon og illusjoner som er i tråd med Guds plan. Derfor er de ikke onde i sitt utspring (fru Erkeengel).

Også den unge kvinnen med helbredende evner, ”Snåsapiken”, påpekte at ”det finnes krefter der ute som ikke er av det gode”, og var åpen for at åndelige krefter også kunne brukes destruktivt, noe som er et interessant, men svært sjeldent belyst tema i nyåndeligheten.¹¹⁰ Med andre ord er ikke kosmos nødvendigvis udelt godt, og det finnes skapninger eller energier som kan lede menneskeheten på avveie, av og til også bevisst og ikke alene som følge av uvitenhet.

¹¹⁰ Den amerikanske hæren var likevel åpen for muligheten til å trene opp ”supersoldater” med parapsykologiske evner som inkluderte å forlate kroppen og gå igjennom vegger (Heelas 2005, s. 97-87).

Noen øvrige likheter er det også mellom Satan og egoet. Begge er skapt av sin guddommelige motpart. Satan av Gud, og egoet av det høyere selv i forbindelse med inkarnasjonsprosessen. Begge forsøker å lede mennesket bort fra frelsen, Satan av vond vilje, egoet for å overleve eller fordi det ikke vet bedre. Både egoet og Satan er dømt til fortapelse, sistnevnte fordi Gud den allmektige har bestemt det, og førstnevnte fordi det ikke egentlig har noen reell eksistens i utgangspunktet.¹¹¹ Det personlige selv, eller egoet, og Satan, forbindes begge med negative emosjoner og sinnstilstander som frykt, selvforakt eller uvitenhet, og står som en motsetning til en perfekt, evig og allvitende motpart, henholdsvis den transcendent kristne Gud, eller vår egen immanente, guddommelige kjerne. Ikke minst er både Satan og det personlige selv kilden til sykdom og vanhelse, og motstanderen som må bekjempes, eller hinderet som må overstiges dersom vi skal gjenopprette vår sjelelige, følelsesmessige, mentale og fysiske helbred. På i det minste ett punkt går faktisk nyåndeligheten lenger enn wimberismen i retning idealtypen *absolutt dualisme*. I nyåndeligheten er nemlig ikke lysets seier garantert. Både ekteparet Erkeengel og Doreen Virtue peker nemlig på at egoets negative tanker og følelser, slik som frykt, skam, grådighet og aggresjon og motstand mot å tilgi kan ”kvele lyset”. Ikke desto mindre vil lysarbeidere kunne gjøre mye godt, selv i en slik dystre fremtid hvor eksempelvis kristne dommedagsprofetier skulle komme til å bli selvoppfyllende¹¹²:

Jeg så lysarbeidere som hjalp de syke og sultende slik at de ikke trengte å underkaste seg styringsmaktenes manipuleringer. I denne visjonen manifesterte lysarbeiderne mat ut av løse luften. De drev også med åndelig healing kun ved hjelp av tankekraft og bønn, ettersom verken urter eller medisiner var å få tak i (Virtue 2007, s. 137).

5.8 Huller i den hellige baldakin – subjektive trusler mot de objektive sannheter

Berger trekker frem at pietismen, ved å sette fokus på følelser, inngikk i en subjektiv nedbrytning av protestantismens objektive dogmer og forestillinger, og den allerede svekkede hellige baldakin i den protestantiske ”mikro-kristenhed” (Berger 1993, s. 140). Wimberismen

¹¹¹ En annen likhet mellom den wimberske Satan (Wimber 1991, s. 213) og det nyåndelige egoet er at de begge kan utgi seg for å være henholdsvis Gud eller det sanne selv, eller som Virtue sier: ”Antikrist er egoet i oss alle. Egoet later ofte som om det er det sanne selvet eller nærværet (...) (Virtue 2007, s. 173)”.

¹¹² Virtue mener som nevnt at verden formes etter våre tanker og vår tro og følgelig vil vi kunne oppleve ”dommedag” dersom mange nok mennesker affirmerer denne forestillingen: ”Problemet er at hvis tilstrekkelig mange deler denne negative troen, vil den kollektive frykten faktisk skape problemer på jorden (Virtue 2007, s. 266)”. Heldigvis kan lysarbeidere tippe vektskålen i riktig retning: ”alle profetier, blant annet i Åpenbaringene, kunne avverges ved hjelp av lysarbeidernes kollektive kjærlighetsbevissthet (Virtue 2007, s. 137).”

går enda lengre enn pietismen ettersom man ikke alene fokuserer på følelser i den religiøse erfaring, men også på ulike former for, ofte intuitiv, kommunikasjon med Gud og for så vidt også med demoner. Dette innebærer en direkte og subjektiv kontakt med det hellige, og for øvrig også vanhellige, utover Skriften og den tradisjonelle bønne. Selv om wimberismen med sin vektlegning av den religiøse erfaring og direkte kommunikasjon med Gud er de-alienende og river ytterligere hull i den hellige baldakin, blekner wimberismens subjektivitet likevel i sammenligning med en religion som hevder at sannhet og mening må finnes av den enkelte i deres eget autentiske og guddommelige indre.

Nyåndeligheten alltid vært avvikende og har således aldri hatt noen hellig baldakin å hvile seg under, hvor religiøse sannheter tas for gitt. Bergers (den tidlige Berger) postulat om at konkurrerende sannheter undergraver hverandres troverdighet har derfor alltid gjort seg gjeldende for esoterikere. Hvordan har de lyktes i å eksternalisere, objektivere og internalisere sine avvikende forestillinger omgitt av majoritetsreligionens sannheter som deles av så mange flere? Det er et spørsmål som krever et mer sammensatt svar enn denne oppgaven kan gi, men utvilsomt har den såkalte perennialismen vært sentral, noe vi vil komme tilbake til i siste kapittel. De fleste nyåndelige forestiller seg at de ulike religiøse og filosofiske tradisjoner, samt vitenskap, fungerer som ulike veier til den samme bakenforliggende sannheten. Slik kan man hevde at alle ”objektive” sannheter er gyldige, men ikke desto mindre finnes det en esoterisk vei som plukker de vesentligste innsiktene fra hver tradisjon og inkorporerer dem i et overlegent kunnskapssystem. Med andre ord velger man bort forestillingen om objektive, universelle sannheter til fordel for tanken om subjektive veier mot samme kunnskaps-, og til dels samme frelsesmål, selv om noen slike veier naturligvis er overlegen andre. Nå er nyåndelige tenkere sjeldent fullstendig i enighet med hverandre heller, så den sjenerøse holdningen om at, ”det som er rett for deg er rett for deg”, tjener til å minimalisere teologiske konflikter innad i det nyåndelige miljøet. En annen ting som er verdt å merke seg ved nyåndeligheten, er at virkeligheten stadig vekk er i endring og lar seg forme av dem som har rett innsikt. Slik er ikke det som er sant i dag nødvendigvis det samme i morgen. På mange måter kan man hevde at de nyåndelige bokstavelig talt driver kosmisering, eller verdensbygging, eller som mentalisten Shakti Gawain sier det: ”The physical world is our own creation: we each create our own version of the world, our particular reality, our unique life experience (Gawain i Hanegraaff 1998, s. 233).”

5.9 Oppsummering

Max Webers utsagn om at religiøse grupper oftest blander ulike teodicéer gjelder også for wimberister og lysarbeidere. Wimberister er opptatt av den samme gjenopprettningen i det hinsidige som andre kristne, og har også en millerianistisk forestilling om Gudsriket på jorden etter Kristi gjenkomst. Videre har de viet kampen mot Satan og hans demoner en så vesentlig plass at det minner om dualisme à la manikeisme, noe som har tiltrukket seg kritikk og oppmerksomhet fra andre teologer (Kydd 2001, s. 50).

Nyåndelige teodicéer kan på overflaten minne om de rasjonelle teodiceene knyttet til karma-samsara systemet, men skiller seg ut på flere vesentlige punkter. Transmigrasjonsprosessen blir sett på som positiv og verden som meningsfull, påvirkelig og formbar. Om ikke vi oppfyller vårt potensial i dette liv, så kan vi gjøre det i det neste og de feil vi begår og lidelser vi erfarer er ikke meningsløse, men verdifulle innsikter som vårt høyere selv kan nyttiggjøre seg. Den materielle verden er altså ikke negativ, som i gnostisismen, og frelsesmålet er ikke å bryte ut av gjennfødelsessyklusen, som i sramanareligionene. Til felles med wimberismen er en millenaristisk forestilling om en ny tid viktig, men denne anses å være en form for åndelig omveltning som frembringes av opplyste mennesker og vil ikke være resultatet av en ytre makts ensidige inngripen.

Et annet fellesstrekk ved teodiceringen til wimberister og lysarbeidere er at man åpner for en gjenopprettning alt i dette liv, gjennom "empowerment" tanken, som gjør oss i stand til eksempelvis å helbrede sykdommer. Denne styrkelsen er eksternt objektivt autorisert hos wimberistene, og kommer utenfra fra Gud, mens blant de nyåndelige lysarbeiderne er disse kreftene et produkt av selvåndeliggjøringsprosessen, og internt subjektivt autorisert. I det neste kapittelet vil vi se nærmere på denne siste dennesidige teodicéen som bærer håp om en nomisering alt her og nå gjennom ulike former for helbredelse.

6 Wimbersk og nyåndelig helbredelse

I forrige kapittel gikk vi igjennom ulike nyåndelige og wimberske teodicéer og postulerte at helbredelse, ”empowerment” og selvutvikling kunne anses som en form for nomisering av visse truende kaoskrefter, slik som sykdom, allerede i dette livet. En slags dennesidig teodicé som kombinerer gjenoppretting av fysisk eller psykisk helse med løfte om frelse, enten gjennom selvspiritualiserende kontakt med ens egen indre guddom, eller gjennom befrielse fra synd som skjenket av en utenforstående og allmektig Gud. I dette kapitlet vil vi se nærmere på hvordan en slik nomisering gjennom helbredelse arter seg i praksis.

Det er også på tide å behandle de respektive helbredelsestilnærmingene mer inngående og vi vil gå wimberske og nyåndelige helbredere nærmere etter i sømmene med hovedfokus på deres respektive antropologier, deres diagnostikk og helbredelsesteknikker. Deretter vil vi se nærmere på rammene for helbredelse. Hva kan helbredes, og fins det sykdomstilstander som ikke lar seg lege, selv igjennom mirakler? Hvilken rolle spiller overempiriske skapninger i den diagnostiske og terapeutiske prosessen, og hvordan forklarer man at helbredelse ikke alltid fungerer? Først vil vi likevel ta for oss noen innledende betraktninger om helbredernes felles premisser. Til tross for de åpenbare skillene mellom helbredertradisjonene finnes det nemlig visse grunnleggende likheter mellom wimberister og nyåndelige lysarbeiderhelbredere.

6.1 Vinduer inn i en usynlig verden

Både wimberister og nyåndelige helbredere opererer utenfor rammene av det naturvitenskapelige verdensbildet som skolemedisinen forholder seg til. Denne virkeligheten, som ikke lar seg påvise vitenskapelig, kan vi, med en sympatisk betegnelse kalle det *overempiriske*. Videre deler wimberister og nyåndelige helbredere en holistisk forståelse av helse, da de fokuserer på å helbrede hele mennesket, fremfor å kurere isolerte lidelser og plager. Med dette menes de sykes sosiale miljø, følelsesliv, deres psykologi og fysikk, men også deres sjelsliv. Fremfor alt deler både wimberister og nyåndelige lysarbeidere forestillingen om at helse og vanhelse kan plasseres i en meningsfull sammenheng, og at deres helbredergjerning fyller en langt dypere misjon enn alene å kurere fysiske eller psykiske plager som rammer mennesket i dets korte tid på jorden.

Det finnes ingen måte å observere verken Gud, sjelen, det høyere selv, cakraer¹¹³ eller demonisk innflytelse på, og verken synd eller energiblokkeringer inngår i den vitenskapelige forståelsen av sykdom. Men mener man at slike overempiriske fenomener spiller en viktig rolle, både i patologien og i terapien, må man ha teknikker som påviser deres innvirkning på menneskets helbred. Det krever et helt annet diagnostisk apparat enn det legevitenskapen opererer med. Slike teknikker har begge gruppene, og også her finnes visse likheter mellom wimberister og nyåndelige helbredere.

Både John Wimber og nyåndelige lysarbeiderhelbredere innhenter mye av sin informasjon gjennom samtaler med den plagede. Dette har de til felles med leger og psykologer, men wimberister og nyåndelige helbredere har også andre måter å diagnostisere lidelser på. Wimber forteller at han noen ganger får et mentalt bilde av en lidelse, andre ganger opplever han selv smerter som er analoge til den sykes plager, mens han i visse tilfeller får et intuitivt glimt av innsikt i noe eller noen (Wimber & Springer 2009, s. 111). Slik tilsynelatende subjektiv intuisjon kan kanskje mistenkes å være misledende, men: "Over the years, I have learned to recognize when these insights are from God and when they are the results of my imagination – or indigestion (Wimber & Springer 2009, s. 111)".

For wimberister er det likevel de såkalte *kunnskapsord* som er mest sentrale (Wimber 1991, s. 193-195). Kunnskapsord er en slags prekognitiv viten som blir plantet i en person av Gud. Kunnskapsordene trenger ikke være knyttet til sykdom, men kan inneholde informasjon om hva som helst. De tjener likevel gjerne et spesifikt formål, oftest omvendelse. Wimber forteller eksempelvis om hvordan han mottok kunnskap om en utro mann om bord på et fly. Wimber konfronterte mannen med hans synd, og fortalte ham at Herren ville ta livet hans om ikke han avsluttet det utenomekteskapelige forholdet sitt. Mannen knakk sammen og fortalte sin kone, som satt på samme fly, om sin utroskap og begge ble frelst (Wimber & Springer 2009, s. 74-76). Som med all kraftforkynnelse var målet med dette kunnskapsordet åpenbart å få denne synderen til å ta et oppgjør med seg selv og sitt syndige liv, noe som i seg selv er en helbredende handling, både fordi et slikt oppgjør var vesentlig for synderens frelse og løsrivelse fra synd, og fordi et liv i synd også kan lede til plager og elendighet i dette liv. John Wimber var ikke alene om å ta i bruk slike kunnskapsord. Også legfolk innenfor Vineyard kan anvende en slik overnaturlig kilde til innsikt, og noen har særlige talenter i denne retning. To medlemmer av Oslo Vineyard som jeg intervjuet hadde hver sine karismatiske talenter. Den ene var begunstiget med et helbredertalent, mens den andre var særlig mottakelig for

¹¹³ I mange nyåndelige bøker velger man staveformen *chakra*, uvisst av hvilken grunn.

kunnskapsord.¹¹⁴ Det er viktig å understreke at wimberister likevel mener slike kunnskapsord er skjenket av Gud, på samme måte som den helbredende kraft, og er ikke å anse som noen iboende evne hos den enkelte. Profetier, visjoner og drømmer inngår alle i wimbersk prekognisjon, men det er altså fremfor alt kunnskapsordene som er vesentlige for helbredelsen (Wimber 1991, s. 163-165).

Også nyåndelige helbredere kan få denne typen plutselig innsikt i forhold de ikke har forutsetninger for å vite noe om. ”Vi er alle naturlig klarsynte (2007, s. 111)”, hevder Doreen Virtue, men selv er hun også fremsynt. Hun beskriver en drosjetur hvor en utenlandsk sjåfør mistolker henne som synsk når hun presenterer seg som psykoterapeut, og spør henne om hun kan spå fremtiden hans. Før Virtue rekker å rette på ham kommer det en strøm av informasjon om mannen og hans privatliv, nærmere bestemt om en kvinne i India som han hadde et romantisk forhold til. Etter å ha gitt ham råd og informasjon om hvordan han burde forholde seg til denne kvinnen, kommer det visjoner om fremtiden hvor hun så paret som gift og bosatt i New Jersey, og om at en av sønnene kom til å bli lege. Dette var en skjellsettende opplevelse for Virtue: ”Nå kunne jeg ikke lenger overse det kraftige jordskjelvet av åndelige opplevelser som dirret i mitt indre (Virtue 2007, s. 124). På et kurs i klarsynthet, avholdt i Anaheim,¹¹⁵ lærte Virtue å skille mellom fire ulike former for begavelse innen prekognisjon eller klarsyn. 1. *Clairvoyante*, eller klarsynte mennesker tar hovedsakelig inn over seg visuelle sanseuttrykk. 2. *Klarsansende* eller klarfølte tar inn over seg forutanelser, følelser, lukter eller fysiske sanseopplevelser. 3. *Klarhørsel*, er oversanselige inntrykk i form av lyder eller stemmer, mens 4. *Klarkognisjon*, er oversanselig informasjon i form av ideer og kunnskap. Virtue finner ut at hun er henholdsvis clairvoyant og klarkognitiv (Virtue 2007, s. 126).

Det nyåndelige repertoaret av oversanselige måter å samle inn data på er ikke overraskende bredere enn wimberistenes. Drømmer og visjoner finner man riktignok både hos nyåndelige og wimberister, men spiritistiske seanser og ulike former for *kanalisering* er forbeholdt nyåndeligheten. *Spiritisme* er kommunikasjon med de avdøde og vil bli behandlet nærmere senere i kapittelet, men er nyttig både i påvisningen av visse sykdommer og som en del av helbredelsen, oftest i form av en slags samtaleterapi med avdøde som ikke kan være fysisk til stede. Kanalisering spiller en svært viktig rolle i nyåndeligheten i sin helhet, men spiller en større rolle i å overbringe generell kunnskap om helbredelse og om virkelighetens natur enn i diagnosen av den enkelte pasient. Kanalisering innebærer at overempiriske

¹¹⁴ Under intervjuet mottok ”Jonas” en rekke slike kunnskapsord om undertegnede og forhold i mitt liv. De var nok så lite treffende.

¹¹⁵ Anaheim i California er også senteret for Vineyardbevegelsen og dens kursvirksomhet (Kydd 2001, s. 47).

skapninger som eksempelvis store mestere, engler eller det høyere selv kommuniserer med mennesket gjennom et medium, på samme måte som de avdøde gjør det i spiritismen.¹¹⁶ Verket "A Course in Miracles" ble i sin helhet formidlet gjennom kanalisering i form av diktering fra Jesus og Alice Bailey fikk sine bøker diktert av den tibetanske mesteren, Djwal Khul. Denne kommunikasjonen kan ta form av en helt eller delvis overtagelse av mediets kropp og deres taleorganer, eller kommunikasjonen kan foregå gjennom såkalt *automatskrift* som innebærer at personen som blir brukt som formidlingsredskap skriver ned tanker og budskap som stammer fra en annens bevissthet.

Mindre spektakulært, men likevel viktigere i det alminnelige helbredelsesvirket, er diagnostiske metoder som går ut på å avdekke konkrete plager gjennom å koble fysiske eller psykiske lidelser til negative tankemønstre eller vrangforestillinger i mentalistiskolen, og/eller forstyrrelser av en vital livskraft innenfor vitalistiskolen. Dette krever kunnskap om korrespondansesystemer som kobler de ulike plagene til de negative tankemønstre eller energiforstyrrelser de er forbundet med. I vitalistiskolen har man også visse tekniske apparater som kan bidra i dette arbeidet. Blant annet kan aurafotografering brukes til å gjøre energiavlesninger.¹¹⁷ I begge tilfeller kreves det likevel innsikt og trening, samt andre forberedelser fra terapeutens side, blant annet meditasjon som er viktig både for mentalister og vitalister (Virtue 2007 s. 187-212 og Hopking 2007 s. 7). Det er også viktig ikke å la seg påvirke av det personlige selv, samt å ha tillit til egne evner, og som Virtues prekognisjonsmentor påpeker: "forskjellen mellom en gjennomsnitts klarsynt og en fantastisk klarsynt er nivået på tillit og tiltro til de inntrykkene som kommer (Virtue 2007, s. 129)."

Også John Wimber vektlegger trening av sine kristne helbredere og Vineyard-bevegelsen tilbyr kursing som inkluderer trening i diagnostisering (Kydd 2001, s. 51, se også: Wimber 1991 og Wimber 2006, s. 171-194). Verken wimberister eller nyåndelige helbredere mener likevel det er nødvendig å ha inngående medisinsk kunnskap, da de bakenforliggende årsakene ikke er å finne i den menneskelige organismen, men i henholdsvis negative tankemønstre, forstyrrelser av en vital livskraft, eller synd og konsekvensene av synd. Innsikt i den egentlige årsaken til plagene er altså utenfor vitenskapens diagnostiske rekkevidde på samme måte som den helbredelsen wimberister eller nyåndelige lysarbeidere streber etter ofte ligger utenfor legevitenskapens terapeutiske potensial. Nå vil vi se nærmere på hva som særpreger helbrederne fremfor hva som samler dem, og vi begynner med wimberistene.

¹¹⁶ Ekteparet Erkeengel kanaliserte budskap fra en lang rekke ulike skapninger – inkludert store mestere som Jesus, Buddha og Khutumi, erkeengler og, i fru Erkeengels tilfelle, også skapninger fra andre planeter.

¹¹⁷ Ekteparet Erkeengel selger aurafotografier ved alternativmesser.

6.2 Wimbersk helbredelse

”I once heard a man say that it’s more important to know what kind of person has the bug than what kind of bug has the person (Wimber 1991, s. 172).”

John Wimber selv hevder at han langt på vei aksepterer legevitenskapelige forklaringer på sykdom og vanhelse, men den wimberske forståelsen av mennesket går likevel utover disse da man opererer med sjelen som en vesentlig bestanddel av mennesket og med et patogen som ikke kan påvises i noe laboratorium, og som besmitter både mennesket og skapelsen for øvrig, nemlig synd. Videre finnes det onde krefter som bevisst forsøker å ramme mennesket og som har makt til å påføre mennesket lidelse både gjennom ulykker, sykdommer og ved å forlede mennesket til å utføre handlinger som leder til synd og gjør dem mer sårbare for syndens konsekvenser, inkludert sykdom og psykiske og fysiske plager.

Den wimberske antropologi har vi alt vært inne på. Wimber skiller mellom kropp og sjel, men er på i hvert fall ett område mer holistisk enn nyåndeligheten, ettersom han fastslår at Skriften lover at kropp og sjel skal bli gjenforent (Wimber 1991, s. 61). Dette står i kontrast til nyåndeligheten som, uten å ha et negativt syn på kropp, anser legemet som et verktøy for det høyere selv og noe som kan kasseres etter å ha tjent sitt formål, og tiden er inne for en ny inkarnasjon. Et annet skille er synet på menneskelig guddommelighet. Det wimberske mennesket er skapt av Gud, og er ikke i seg selv guddommelig, slik som i den nyåndelige antropologien. Riktignok kan man hevde at dette skillet blir mer utydelig når Den hellige ånd tar bolig i og fyller den troende, men det er likevel en midlertidig tilstand og dualiteten mellom det profane mennesket og Gud forblir intakt. Selv om vi er skapt av støv og dermed underlegne Gud, skiller vi oss likevel fra resten av skapelsen ved at vi skapt i Guds bilde: ”In saying men and women are image bearers of God I mean that we are godlike, we possess a moral nature having an ability to choose between good and evil (Wimber 1991, s. 59).”

Menneskets særlige moralske natur er det som gjør det mulig for oss å oppnå frelse, men det åpner også opp for demonisk innflytelse som kan true den sjelelige helbredelsen, og også skape sykdom på legemet. Det wimberske mennesket er likevel en sammensatt skapning, og det er ikke alene gjennom demonisk renkespill at sykdom og plager kan ramme oss. Ved siden av å være en fysisk skapning med sjel er mennesket også et følelsesvesen, en mental og en sosial skapning. Wimber skiller derfor mellom fem typer helbredelse som korresponderer med disse aspektene av mennesket. 1. *Helbredelse av ånden*, som innebærer å lege åndelig sykdom forårsaket av synd. 2. *Indre helbredelse*, helbredelse av smertefulle minner og

emosjonelle sår slik som skyldfølelse, skam og depresjon. 3. *Helbredelse av demonisering og mentale sykdommer*. Wimber hevder at det som diagnostiseres som mentale lidelser i Vesten ofte skyldes demonisk innflytelse. 4. *Helbredelse av legemet*. Denne formen for helbredelse er knyttet til åpenbare fysiske skader gjennom ulykker, infeksjoner, eller forstyrrelser av kroppsfunksjoner. 5. *Helbredelse av de døende eller døde*. Denne siste kategorien inkluderer å gi trøst og styrke til de døende, men også å vekke de døde (Wimber 1991, s. 61-62).

Åndelig helbredelse er den vesentligste form for helbredelse, ettersom ånden påvirker alle andre aspekter av mennesket (Wimber 1991, s. 66). Selv om kroppen ikke bør ses på som uviktig eller syndig i seg selv, er vi først og fremst åndelige skapninger. Før syndefallet var vi i en åndelig forening med Gud, men ettersom Gud er ren og syndfri var ikke dette lenger mulig etter at Adam og Eva åt av Kunnskapens tre (Wimber 1991, s. 67-68). Likevel var det ikke slik at Gud ensidig avskar seg fra mennesket, men slik det nyåndelige personlige selv glemmer sin guddommelige natur på grunn av egoets forstyrrelser, ble det wimberske mennesket forandret av synden og mistet evnen og viljen til å ønske et fritt og åpent forhold til, og kunnskap om Gud. Syndefallsberetningen forteller om sosial nød og brudd i sosiale relasjoner gjennom Adams forsøk på å klandre Eva for sitt fall. *Skam* over nakenhet, og *frykt* for Herren. Død og fysisk slit og anstrengelser var også resultatet av denne åndelige separasjonen fra Gud forårsaket av synd (Wimber 1991, s. 67-68). For å oppnå åndelig helbredelse, og dermed ofte lege andre lidelser som kun er symptomer på synd, lister Wimber opp en femstegs trosterapi. 1. Konfronter synden. 2. Bekjenn synden. 3. Utfør passende botshandlinger. 4. Motta Guds tilgivelse. 5. Tilgi andre slik Gud tilgir deg (Wimber 1991, s. 75-76).

De to siste punktene om tilgivelse er interessante ettersom de også er sentrale i nyåndelig helbredelse, i motsetning til de tre første som hviler på konseptet om synd som er mer eller mindre fraværende i det meste av nyåndeligheten.¹¹⁸ Mange kan bekjenne sin synd og utføre botshandlinger, men har likevel vanskelig for å akseptere at Gud har tilgitt dem. Behovet for å tilgi seg selv, eller i dette tilfellet akseptere Guds tilgivelse, ses på som sentralt både i nyåndeligheten og wimberismen. Videre er det altså påkrevd å tilgi andre. John Wimber forteller om en kvinne som kom til ham med kroniske mage- og leddsmarter. Under bønn fikk han en prekognitiv innsikt i at hun følte seg bitter, og ble ledet til å spørre om

¹¹⁸ Alice Bailey har likevel en form for syndslære, inkludert en kollektiv variant som minner om arvesynden: “A) Ancient mistakes, so- called sins and errors of the individual concerned, committed in this life or another incarnation. B) Human taints and dispositions, inherited in common with all the rest of humanity. C) Planetary evil, incident to the point achieved by the planetary Logos and conditioned by planetary Karma (Bailey 1953, s. 114). “

hennes forhold til sin søster. Det viste seg at kvinnen var bitter fordi hennes søster hadde skilt seg fra mannen sin, og derfor hadde hun ikke snakket med henne på 16 år. Wimber sa til henne at hun skulle skrive et brev til sin ekteskapsbrytende søster og fortelle at hun tilgav henne, og spørre om de kunne gjenopprette forholdet sitt. I samme øyeblikk som hun slapp brevet i postkassen opplevde hun en lettelse av smertene, og før hun var kommet hjem var hun fullstendig helbredet (Wimber 1991, s. 70-71). Tilgivelsen var altså en ensidig prosess og hun ble bedre uavhengig av hvordan søsteren, som muligens hadde et noe annet syn på hvem og hva som skulle tilgis, responderte på brevet. Også dette behovet for å tilgi andre går igjen i nyåndeligheten, noe vi vil komme nærmere inn på.

Indre helbredelse, er også viktig for Wimber. Denne helbredelseskategorien er særlig interessant ettersom den peker på emosjonelle arr eller sår relatert til personlige forhold i menneskers liv, noe som er et sentralt tema også i nyåndeligheten. Likevel vil vi se at Wimbers forståelse av slike sår sier noe om troen på eksternt objektivt autoriserte normer og verdier, særlig knyttet til seksualmoral. Wimber deler indre sår inn i tre kategorier. Den første kategorien av indre, følelsesmessige sår kommer fra erfaringer som gjøres i en syndig verden og er ikke knyttet til noen vond vilje og skyldes heller ikke egne valg. Slike sår kan skyldes arvelig sykdom, ulykker og fattigdom som kan lede til en følelse av isolasjon og hjelpeløshet i en fiendtlig verden (Wimber 1991, s. 80-81). Den andre kategorien er indre sår påført av andre mennesker. Foreldre og familiemedlemmer, venner og bekjente og selv fremmede kan ha syndet mot oss ubevisst eller med hensikt. Fysiske og psykiske overgrep grunnet eksempelvis alkoholisme blant foreldre hører med i denne kategorien, så vel som voldtekt og incest (Wimber 1991, s. 81). Den tredje kategorien av indre sår skyldes vår egen personlig synd. Utukt, utroskap og homoseksualitet hører med i denne kategorien, så vel som abort, og syndige holdninger som grådighet, konkurransementalitet og sjalusi. Slike holdninger leder til emosjonelle og psykiske skader og skyldfølelse (Wimber 1991, s. 81). Hovmod og følelsen av å være bedre enn andre kan også forårsake indre sår, slik som den eldre broren i lignelsen om den bortkomne sønn (Wimber 1991, s. 82 og Lukas 15:11-329).

Interessant nok er det også et problem dersom man er for velutstyrt med skrupler. Wimber beretter om en voksen mann som ennå var oppslukt av skam etter at han som tiåring ble avslørt av sin mor med et spillkort med et bilde av en naken kvinne på. Wimber forteller at denne mannen led mer under denne relativt bagatellmessige synden han hadde begått 30 år tidligere, enn mange alvorligere syndere skammet seg over sine overtredelser (Wimber 1991, s. 82). Slike indre sår kan manifestere seg i fysiske plager, ofte migrene, hodepine,

svimmelhet eller dårlig fordøyelse. Wimbers egen kone, Carol, fikk en svulst i brystet som følge av bitterhet etter å ha opplevd seg sviktet av tidligere menighetsfrender (Wimber 1991, s. 84).

Målet med indre helbredelse er å skape mennesker som er emosjonelt sunne, frigjort fra følelsesmessige eller psykologiske lenker skapt av smertefulle erfaringer i fortiden (Wimber 1991, s. 84). Slike sår kan være vanskelig å oppdage og kan deles i *overflateminner* og *rotminner*, begreper Wimber henter fra den katolske teologen, Michael Scanlan (Wimber 1991, s. 89). Heldigvis har ikke Gud noen vansker med å lete frem selv de eldste og mest bortgjemte av slike følelsesmessige sår, ettersom Den hellige ånd: ”is capable of probing deeply into the unconscious mind and rooting out effects of past hurts that hold us back (Wimber 1991, s. 89)”. Hva angår behandlingen av slike sår er det spesielt to vesentlige tilnærminger, *tilgivelse* og det Wimber kaller *omvendelsesterapi*. Den kristne har, ifølge Wimber, både plikt til å gi og rett til å få tilgivelse. Man må kunne motta tilgivelse fra Gud og andre, og selv å være i stand til å tilgi. Om noen synder mot deg har du faktisk plikt til å konfrontere vedkommende med det formål å få i stand en tilgivelsesprosess, ”work it out” (1991, s. 92). Ikke å være i stand til å tilgi er i seg selv en synd av den mest alvorlige typen, så ille at Wimber for en gangs skyld maner frem trusselen om helvete: ”Jesus taught that unforgiveness will cause all types of personal torment on earth – spiritual, mental, emotional, physical and social. All of this culminates in eternity in hell (Wimber 1991, s. 91).”

Omvendelsesterapi innebærer å betrakte og evaluere sine indre sår gjennom evangeliet, som vil si å se sine smertefulle erfaringer gjennom Guds øyne (1991, s. 92). På en måte kan man hevde at dette er en behandling som hopper bukk over langvarig psykoterapeutisk bearbeiding av smertefulle minner, ettersom man ved å la seg omvende ikke trenger å beskjeftige seg med fortiden, men kan innse at man er ”new creations in Christ” (Wimber 1991, s. 94). Carol Wimber hadde en slik erfaring med en kvinne som hadde indre sår som manifesterte seg fysisk og gav inntrykk av en ”crablike and tormented woman” (Wimber 1991, s. 95). Det viste seg at kvinnen var oppslukt i skam og hun forteller at:

When I was thirteen years old my parents divorced, and at the time I knew they did not love me or care for me. I was abandoned by them. So, to get back at my parents for their selfishness, I became promiscuous. Over the next seven years I had many men...and two abortions. I also had a problem with masturbation, something that I still struggle with (Wimber 1991, s. 95).

Kvinnens historie er full av indre sår og skyldfølelse, forårsaket av foreldre og av hennes egen hevnlyst, utukt, masturbasjon og aborter, men hun hadde konvertert til kristendommen og fått

nye venner, en moralsk livsførsel og ”evig liv”. Ikke desto mindre klarte hun ikke å akseptere tilgivelse for hennes tidligere synder. Ved hjelp av Carols skriftreferanser og Den hellige ånd klarte hun omsider å tro at Gud ville tilgi henne selv om hun var ”so dirty” (og kroppen løste seg opp og den krabbeaktige fremtoningen hennes forsvant: ”She was completely healed (Wimber 1991, s. 96)”.

Helbredelse av de demoniserte og mentalt syke er neste kategori. Vi har alt i forrige kapittel vært inne på kjennetegn ved denne tilstanden og også diagnostiseringen av den, men hvordan man bekjemper demonisk innflytelse har vi til gode å se på. Også her lager Wimber en trinnvis oppskrift. 1. Vend deg i tro mot Gud og tilegn ham alle deler av ditt liv. 2. Bekjenn og avsverg det feltet av synd og fristelse du har problemer med. 3. Ta på deg den autoriteten og kraften som rettmessig tilhører deg gjennom Kristus, og befal de åndene hvis tilstedeværelse du fornemmer om å forlate deg. Det kan gjøres gjennom en bønn som: ”In the name of Jesus, I command you, spirit of (fear, homosexuality, etc.) to leave and stay out of my life (Wimber 1991, s. 125)”. 4. Ødelegg alle gjenstander assosiert med det feltet av synd du sliter med. Spesielt okkulte objekter og bøker (Wimber 1991, s. 124-125). Noen mennesker er for demoniserte til å kunne hjelpe seg selv gjennom slike trinnvise selvhjelpseksorsismer, og trenger hjelp fra sine kristne brødre og søstre. I de mer alvorlige tilfellene er pastoral forløsning og pastoral etterbehandling å anbefale (Wimber 1991, s. 125). Faktiske eksorsismer er relativt sjeldne, ifølge Wimber, men kan være svært voldsomme opptrinn. Wimber forteller om en demonutdrivelse av en ung kvinne som tok 10 timer og må ha vært svært krevende både for Wimber og hans kollega, men ikke minst for den spede kvinnen som var besatt (Wimber & Springer 2009, s. 48-49).

Fysisk helbredelse er en kategori som bringer den wimberske helbrederen inn på et empirisk etterprøvbart område og er derfor følsom for kritikk. Dette er John Wimber meget klar over og mener at vestlige mennesker, inkludert kristne, er uimottagelige for mirakuløse beretninger, og er a priori¹¹⁹ disponert for å tolke mirakler som noe annet enn akkurat det (Wimber & Springer 2009, s. 5-8, 78, 128-133, 134-137 og Wimber 1991, s. 8-10). Wimber trekker frem tre ulike typer plager som han mener beskrives i evangeliene og epistlene i tilknytning til helbredelse. 1. *Organiske forstyrrelser*. Disse er knyttet til fysiske traumer på kroppen, forgiftninger, genetiske defekter som Downs syndrom, aldersrelaterte sykdommer, svulster, hjertesykdom, livsstilsykdommer knyttet til eksempelvis røyking og andre ting som kan oppdages av en lege (Wimber 1991, s. 130). 2. *Funksjonelle forstyrrelser* er plager som

¹¹⁹ Begrepet a priori viser til en oppfatning som går forut for et erfaringsmessig møte med et fenomen.

ikke er forårsaket av noen organisk sykdom eller av påviselige anatomiske forhold, og som derfor er vanskelige for en lege å diagnostisere og behandle. Kramper, hodepine, ryggsmertor, mageforstyrrelser og høyt eller lavt blodtrykk hører til i denne kategorien. 3. *Mentale lidelser* er emosjonelle forstyrrelser og personlighetsforstyrrelser som ofte manifesterer seg i fysiske plager. Hertil hører schizofreni, paranoia, humørsyke, angst og somatoforme forme lidelser som gir inntrykk av å være legemlige, men som utgår fra psyken. (Wimber 1991, s. 135). Årsakene til alle disse lidelsene er gjerne komplekse og kan være demonisk, emosjonell, åndelig og syndsrelatert, psykologisk eller kjemisk (Wimber 1991, s. 136). Hvilke måter har man for å helbrede disse fysiske og mentale lidelsene? Som vi var inne på i kapittel tre oppfordrer Wimber syke mennesker om å oppsøke medisinsk hjelp. Delvis kan denne oppfordringen skyldes en wimbersk anerkjennelse av legevitenskapens meritter, men han har også en annen begrunnelse for dette. Wimber peker nemlig på eksempler både fra Det gamle og Det nye testamentet hvor Gud helbreder gjennom medisin. Jesaja gir et fikenomslag på en byll (Jes 38:10-18), Paulus anbefaler vin mot Timoteus mageplager (Tim 5:23, mens Jesus og hans disipler anvendte spytt og olje (Wimber 1991, s. 138, Mark 6:13, 7:33, 8: 23 og Joh 9:16). Noen vil kanskje ha innvendinger mot den terapeutiske verdien av disse remediene, men: "Whether or not these treatments possessed scientific healing qualities is not the issue. Jesus associated with medical treatments; in fact, he seemed to sanction them (Wimber 1991, s. 138)."

Tro er en annen kilde til helbredelse av fysiske lidelser, eller mentale lidelser som ofte manifesterer seg i fysiske plager. "Faith is the medium through which God releases his healing power (Wimber 1991, s. 141)." Men hvem må tro? Er det den sykes tro som avgjør, pastorens eller andre som ber om helbredelse, venner eller slektninger? Ifølge Wimber spiller det liten rolle hvem som tror så lenge det finnes tro på mirakler gjennom Jesus. Når Wimber ber om helbredelse leter han derfor alltid etter mennesker med tro blant de tilstedeværende og ber dem plassere hendene på eller nær den kroppsdel som behøver helbredelse og ber Gud frigjøre sin helbredende kraft. Guds veier er uransakelige og noen ganger får Wimber beskjed om å gjøre underlige ting for å oppnå helbredelse. Ved et tilfelle følte han på seg at Gud ønsket at han skulle fike til en mann med en smertefull tannkjøttlidelse. Wimber slo ham på pannen og mannen ble frisk (Wimber 1991, s. 144). Ved et annet tilfelle ble en gråtende mann på et bønnemøte fortalt av Herren at det var en blind mann til stede og at pastoren skulle ta tårene hans og plassere dem i den blindes øyne. Den blinde mannen fikk synet tilbake (Wimber 1991, s. 144-145). Det viktigste synes med andre ord å lyde Herrens vilje uansett

hvor underlige befalingene måtte være, noe nyåndelige ville kalt å følge sitt høyere selv gjennom intuisjonen, som for utenforstående naturligvis oppfattes som en subjektiv kanal til autorisering.¹²⁰ Det er likevel ofte slik at man trenger lengre tid på å bli helt frisk, noe som forklares med at sykdommer gjerne skyldes flere ting.

Helbredelse av døende og døde vil vi komme inn på senere i kapittelet, under forklaringer på terapeutisk fallitt. Nå vil vi se nærmere på nyåndelig helbredelse, og ettersom vi avsluttet med nødvendigheten av tro passer det godt å begynne med den mentalistiske helbrederskolen som går lengst i å vektlegge dette aspektet ved nyåndelig helbredelse.

6.3 Mentalistisk helbredelse

Hele poenget med åndelig healing er å ha klart for seg at det ikke finnes noen problemer, det finnes ingen død, og det finnes ikke lidelser, sykdommer og skader. Det er ingenting som skal fikses og forandres, for alt som er virkelig er allerede fullkomment (Virtue 2007, s. 41).

Som tidligere forklart har jeg funnet det praktisk å skille mellom to hovedskoler innenfor nyåndelig helbredelse, hvorav den ene hovedsakelig fokuserer på å endre tankemønstre og forestillinger hos den syke, mens den andre fokuserer på å manipulere en vital livskraft som gjennomsyrer mennesket og som leder til sykdom dersom den blir blokkert, strømmer for voldsomt eller på annen måte blir forstyrret. Den førstnevnte skolen har vi valgt å kalle mentalister. Meredith McGuire bruker betegnelsen *metafysiske healere* på denne gruppen nyåndelige helbredere, men begrenser dem hovedsakelig til New Thought, Christian Science og Unity-bevegelsen (McGuire & Kantor 1998, s. 79-94), mens vi inkluderer også andre nyåndelige helbredere innenfor det som ofte betegnes som New Age, men som vektlegger tankemønstre fremfor energier. At sykdom til en viss grad sitter i ”hodet” er nokså allment akseptert både blant medisinere, som Richard Kradin, og blant legfolk. En studie viser at ”folk flest” mener at kroppen og sinnet øver gjensidig påvirkning på hverandre, men at flertallet likevel mener sinnet har en større påvirkning på kroppen enn motsatt (Pollock 1993, s. 53-54). Mentalistene trekker denne nokså allmenne forestillingen til sitt ytterpunkt og hevder at all sykdom er resultat av negative tanker og skadelige forestillinger og at enhver helbredelse av disse innbilte lidelsene må skje gjennom en endring av slike negative tankemønstre.

¹²⁰ Dette er som sagt et problem for skrifttro konservative protestanter som ville spurt hvordan Wimber kunne være sikker på at ikke det var Satan som bad ham fike til mannen med tannkjøttlidelsen.

En vesentlig forutsetning for å kunne endre negative tankemønstre blir naturligvis å ha klart for seg hvor disse ødeleggende forestillingene og ideene har sitt utspring. For å forstå dette må vi vende tilbake til dikotomien av mennesket i det guddommelige høyere selv og det midlertidige personlige selv, eller egoet. Det personlige selv oppstår på jorden når det høyere selv tar en fysisk form, eller det som synes som en fysisk form i en del mentalisters tilfelle. Likevel tar det tid før våre personlige selv glemmer at mennesket egentlig er perfekt og guddommelig. Det skjer gjennom sosialiseringssprosessen hvor foreldre, lærere og samfunnet for øvrig lærer oss til å tro på illusjoner og bringer frykt og andre negative følelser inn i livene våre. Som Louise L. Hay sier:

When you were a tiny baby, you were pure joy and love. You knew how important you were; you felt you were the center of the universe. You had such courage, you asked for what you wanted, and you expressed all your feelings openly. You loved yourself totally, every part of your body, including you feces. You knew you were perfect. And that is the truth of your being. All the rest is learned nonsense and can be unlearned (Hay 1998, s. 9).

Det er altså mulig å lære seg av med vrangforestillingene vi indoktrineres med gjennom å utvikle en større bevissthet om vår egen og universets sanne natur, og gjennom erkjennelsen av at verden er plastisk eller illusorisk og lar seg forme av våre tanker og vår tro. Tror vi at verden er et skremmende sted eller at vi er svake, uskjønne eller talentløse, da vil virkeligheten reflektere denne troen. Tror vi at verden er en vakker, trygg og frydefull plass og at vi er sterke, vakre og ressurssterke, så vil vår verden formes i tråd med denne overbevisningen (Byrne 2006 og Virtue 2007). Dette åpner uante muligheter til å endre våre liv, men erkjennelsen har naturligvis også en slagside. Ettersom virkeligheten lar seg forme av våre tanker må man være svært bevisst på å unngå negative følelser og forestillinger. Louise L. Hay lister opp følgende fire tankemønstre som skaper mest sykdom eller "dis-ease" som mange nyåndelige liker å kalle det for å illustrere at sykdom er knyttet til uro og ubalanse. Disse tankemønstrene er *kritikk, sinne, bitterhet og skyldfølelse* og de resulterer i korresponderende plager, både psykiske, men også i høyeste grad "fysiske". Kritikk leder til sykdommer som leddbetennelser, mens sinne fører til lidelser som koker, brenner og infiserer kroppen. Bitterhet råtner og eter bort selvet og resulterer i svulster og kreft, mens skyld søker straff, noe som resulterer i smerter (Hay 1998, s. xiv). Ikke bare er negative tanker og følelser skadelige for oss selv, men de kan også ha en uheldig påvirkning på andre, for selv om vi først og fremst former vår egen virkelighet kan vi også virke negativt på andres. Ikke minst er barn og dyr påvirkelige for negative tankemønstre fra voksne (Virtue 2007, s. 39). På samme

måte kan andres negative holdninger påvirke oss: ”Ytre kilder som nyhetssendinger, kolleger som syter og klager eller ulykkelige familiemedlemmer kan trekke oss inn i egoet, men med litt øvelse vil vi bli i stand til å kjenne igjen egotankene med det samme de dukker opp (Virtue 2007, s. 180).”

Å endre negative tankemønstre som leder til sykdom og plager er altså målet, men hvordan går man frem for å oppnå dette? Ofte er opphavet til negative følelser og tankemønstre å finne i fortiden. Til bitterhet fra dårlige erfaringer i barndommen, uheldige sosiale relasjoner til familiemedlemmer, til nåværende eller tidligere partnere, eller et uheldig arbeidsmiljø. For å bli frigjort fra de negative tankene og følelsene og komme seg videre i livet er det derfor ofte nødvendig å *tilgi*, et nøkkelord i mentalistisk helbredelse på samme måte som i wimberismen. Av og til er de menneskene som har gjort deg vondt ikke lenger i live, men det er heldigvis ikke noe problem. Å kommunisere med de avdøde er nemlig på mange måter enklere enn å kommunisere med levende mennesker ettersom det er langt enklere å påkalle en avdød enn å få en levende person til å innfinne seg i samme rom som klienten. Når Doreen Virtue tilkaller de avdødes ånder til en konfrontasjon med en klient er det likevel ikke denne personens egentlige jeg, eller høyere selv som har blitt tilkalt. Det er ingen garanti for at den avdøde ånden er mer samarbeidsvillig i døden enn i livet, for man blir visstnok ikke automatisk fri fra egoets påvirkning umiddelbart etter døden (Virtue 2007, s. 229), men det er heller ikke noe problem. Tilgivelsen er ikke avhengig av at den tilgitte angrer eller endog anerkjenner tilgivelsen. På samme måte som med den uforsonlige kvinnen Wimber overtalte til å skrive et tilgivelsesbrev til sin søster, kan denne prosessen være en unilateral affære. En slags katarsis hvor klienten ensidig tilgir den som har gjort ham eller henne vondt. Like beleilig kan det gjøres om personen er i live, men det er for brysomt å konfrontere ham eller henne ansikt til ansikt. Da kan man konsultere vedkommende i ”tankene” (Virtue 2007, s. 226).¹²¹

Det personlige selv er også sentral i et annet forhold som må repareres for at tankemønstre skal kunne endres og helbredelse finne sted. Det personlige selv føler seg nemlig også avvist - av det høyere selv:

¹²¹ Skadelige følelsesmessige bånd som leder til egotilknytning kan løses ved at man visualiserer ”en skarp saks” og klipper over de eteriske båndene som knytter klienten og de aktuelle personene sammen. Én kvinne hadde så mange gamle kjæresten at Virtue måtte bruke en eterisk gressklipper for å få bukt med følelsesbåndene hennes (Virtue 2007, s. 226-227).

Egoet i oss lider av en sterk følelse av tomhet og av ikke å fortjene. Det føler seg avvist av det sanne selvet, selv om det i virkeligheten er egoet som avviser. Dette fører til at egoet hele tiden tror at andre fordømmer og avviser det, noe som skaper selvoppfyllende profetier (Virtue 2007, s. 179).

Av denne grunn blir det nødvendig å føre en slags samtaleterapi med seg selv, eller mellom sitt høyere selv og sitt personlige selv for: ”Total tilgivelse av selvet og verden er veien til frigjøring av alle resterende egoblokkeringer som står mellom klientene dine og det livet de egentlig ønsker seg (Virtue 2007, s. 255).”

Dualitet mellom det høyere selv og det personlige selv er et av de fremste hindrene mot helbredelse, åndelig vekst og lykke i karriere, samliv og på annet vis. Denne samkjøringen mellom de to grunnleggende aspektene av mennesket kan som nevnt betegnes som selvspiritualisering, en prosess som inkluderer å lære seg å lytte til sin egen indre stemme gjennom intuisjonen, ens følelser og til beskjeder som kommer fra ens egen indre veileder, altså en intern subjektiv autorisering av livsvalg. Når man har arbeidet med å avdekke negative tankemønsters påvirkning på helse lenge nok, kan man etter hvert tegne opp et korrespondanseskjema med ulike tanker knyttet til ulike plager, og med positive tankemønstre som kan bøte på disse. Louise Hay har gitt ut boken ”Heal your body A-Z” som er et slags mentalistisk medisinsk leksikon og dekker nær sagt alle sykdommer og plager. En relativt bagatellmessig plage som kviser skyldes ”small outbursts of anger”. Kuren, i form av et nytt tankemønster er: ”I calm my thoughts, and I am serene (Hay 1998, s. 81).” Hay er kjent for sine helbredelseskurs for AIDS-syke, såkalte ”Hay-rides” (Hanegraaff 1998, s. 60, 245). Den bakenforliggende årsaken til denne lidelsen er ikke HIV-viruset, men følgende tankemønstre: ”Feeling defenseless and hopeless. Nobody cares. A strong belief in not being good enough. Denial of the self. Sexual guilt (Hay 1998, s. 2)”. For å helbrede AIDS må man fokusere på følgende positive tankemønstre: ”I am part of the Universal design. I am important, and I am loved by Life itself. I am powerful and capable. I love and appreciate all of myself (Hay 1998, s. 2).”

For å endre tankemønstrene bruker man en teknikk som kalles affirmasjon. Affirmasjoner kan være gjentakelse av visse fraser eller mantra.¹²² Visualiseringer kan også være affirmerende, ved at man ser for seg virkeligheten slik man ønsker at den skal være. Man kan også symbolsk kvitte seg med negative tanker ved å skrive dem ned på en lapp og kaste den. Meditasjon er viktig uansett hvilke affirmerende teknikker man bruker. For Hay og

¹²² Shakti Gawain definerer affirmasjoner slik: ”An affirmation is a strong, positive statement that something is already so (2002, s. 27)”.

Virtue er altså både forklaringer på sykdom og løsningen på dem å finne i sinnet, men nå vil vi se nærmere på nyåndelige helbredere som finner årsaken til sykdom primært i forstyrrelser av en animerende kraft, gjerne guddommelig, som menneskets helbred avhenger av.

6.4 Vitalistisk helbredelse

Vår modell av nyåndelig helbredelse er laget med det formål å illustrere at det ikke nødvendigvis er noe enten eller med hensyn til mentalistisk og vitalistisk helbredelse, og at helbredere kun sjelden tar til takke med én helbredelsesvariant, men likevel gjerne vektlegger den ene fremfor den andre. Kategoriene mentalisthelbredere og vitalisthelbredere må derfor ses på som en slags weberske idealtyper og det er relativt sjeldent man finner renskårne praktikanter av den ene eller andre typen helbredelse. Både mentalister og vitalister er opptatt av sinnets makt over materien, men det som skiller dem er snarere *hvordan* tanken påvirker kroppen og verden. Vitalister har nemlig troen på en vital livskraft som gjennomsyrrer mennesket, og gjerne også virkeligheten for øvrig, og som påvirker menneskets helse. Mesmerisme, osteopati, kiropraktikk og akupunktur er eksempler på terapeutiske disipliner som bygger på en slik vital livskraft, og som har utviklet teknikker og instrumenter for å manipulere denne kraften, for å gjenopprette balanse eller løse opp blokkeringer. I dag er det vanlig å betegne denne livskraften som energi. Den japanske helbredesformen *reiki*, har blitt svært populær og benytter seg av ulike former for håndspåleggelse for å overføre den universelle livsenergien, *ki*, til en klient (Hammer 2004 b, s.201-202).

En annen og ny variant på det samme mangfoldige temaet er såkalt ”reconnective healing”. Denne helbredelsesformen er ”oppfunnet” av amerikaneren Eric Pearl som har besøkt Norge en rekke ganger og har blant annet forelest på Psykologisk institutt ved Universitetet i Oslo, og har også hatt flere fjernsynsopptredener på den nyåndelige kanalen Kanal FEM. Pearl betegner evnen til å koble seg til en kosmisk kraft som noe naturlig og ikke-religiøst, og mener det er et tegn på at mennesket er på terskelen til et nytt utviklingstrinn. Selv om han altså mener vitenskapen kan forklare denne kraften, og også har latt seg underkaste forsøk av den kontroversielle forskeren Gary Schwartz¹²³ deler han likevel en løst definert forestilling om en ny tid som mennesket er på vei inn i (Pearl 2001 og

¹²³ Gary Schwartz deler også helbredere inn i to kategorier som i stor grad samsvarer med vårt skille mellom mentalistisk- og vitalistisk helbredelse, henholdsvis ”energy healing” og ”spiritual healing” (2007, s. 217), men mener likevel at også eksempelvis Christian Science- helbredelse er en form for energimanipulering (2007, s. 233). Schwartz spiller samme rolle for nyåndelig helbredelse som sosialantropologen David Lewis gjør for wimbersk. Begge fungerer som en slags sannhetsvitner og gir en vitenskapelig legitimering for hver sin helbredertradisjon (Schwartz 2007 og Lewis 1989).

Schwartz 2007).¹²⁴ Det er med andre ord utallige variasjoner på det vitalistiske helbredelsestemaet. Noen vender seg mot en vitenskapelig forklaring og kaller helbredelsen kvantemekanisk helbredelse, kvarkehelbredelse og lignende.¹²⁵ Andre vender seg mot Østen og ønsker å manipulere ki-kraften gjennom reiki eller akupunktur.

For å se hvordan én type vitalistisk helbredelse kan foregå i Norge vil vi se nærmere på en av fru Erkeengels healinger av en kvinne med underlivskreft som foregikk 25.01.2010. En såkalt sjelsterapi som bygger på Alice Baileys fokus på sjelsenergi som den øverste energiformen som styrer menneskets helse og faktisk også vanhelse, noe vi vil komme nærmere inn på.

6.5 Sjelens helbredende kraft

Innledningsvis småsnakker fru Erkeengel og klienten om hvor viktig det er ikke å la de negative tankene få overtaket, men å kjenne på lyset og kraften og vite at man ikke trenger å være alene. Man kan få hjelp, da presumptivt av overempiriske skapninger. Deretter følger en bønn til *Universets vilje* som fru Erkeengel resiterer og som så blir gjentatt av klienten.¹²⁶

Viljekraft [puster dypt] Viljekraft. Viljekraft. Jeg ber universets vilje integreres i mitt sinn og rense alle mine tanker. Jeg ber universets vilje integreres i mitt hjerte og rense alle mine følelser. Jeg ber universets vilje integreres i min kropp og rense personligheten i meg. Jeg ber universets vilje vise meg alle illusjoner og mønstre og lære meg å stå i min egen kraft. La universets vilje bli min vilje. Når jeg går ut av denne healingen vil jeg bli en åndelig flamme som integreres gjennom alle mine cakraer og bevisstheter. Så la det skje. Så la det skje. Så la det skje.

Deretter blir klienten oppfordret til å gjøre pusteøvelser før fru Erkeengel påkaller åndens kraft og bevissthet, engler og mestere. Sammen visualiserer de et lys som knytter seg til kronecakraet og strømmer inn i klientens legeme, dels der hvor fru Erkeengel holder hånden

¹²⁴ Pearl var en kiropraktiker som snublet over ”reconnective healing” under arbeidet med en særlig krevende pasient (2001, s. 5-6). Oppfinneren av kiropraktikken, D.D. Palmer, snublet over denne kunsten i sin praksis som mesmerist. Ettersom Pearls form for helbredelse minner mye om mesmerisme kan man si at en slags sirkel er sluttet.

¹²⁵ Alice Bailey sammenlignet i sin tid esoterisk helbredelse med den da unge atomforskningen: ”It is interesting to note that the attempt of the scientist to release the energy of the atom is of the same general nature as the work of the esotericist when he endeavours to release the energy of the soul (Bailey 1953, s. 5).

¹²⁶ Sjelsterapien er et intimt ritual forbeholdt helbreder og klient, og jeg har ikke vært til stede ved disse seansene. Med unntak av en sjelsterapi hvor jeg selv var ”klient” har jeg derfor kun hatt lydopptak å forholde meg til og ”observasjonen” ovenfor er derfor basert på transkripsjon av disse. Av den grunn er jeg ikke i stand til å formidle noen visuelle inntrykk. Transkripsjonen bærer naturligvis preg av å være en muntlig dialog mellom klient og healer og det er viktig å understreke at fru Erkeengel, i likhet med de fleste av oss, formulerer seg bedre og mer presist skriftlig.

sin. Etter denne energimanipuleringen kommer noe som mest av alt minner om en affirmašjonsvisualisering¹²⁷ hvor de beveger seg inn i sykehuset, som klienten formodentlig har blitt altfor godt kjent med, og kanskje også inn i fremtiden. Her har vi nok et interessant eksempel på hvordan helbrederen kan inngå et slags ensidig samarbeid med legevitenskapelig diagnostikk.

Alle tankene tenker nå at du skal, neste gang når du går til kontrollen din, når du går inn i rommet, hvor de viser deg resultatet som du ønsker deg. Du ser resultatet foran deg. At det ikke er lenger noe fare for deg og at du kan da se at du får null negative verdier. Du trenger ikke ha noen kreft i kroppen din – at kroppen din har leget seg selv og at tankens kraft holder fokuset nå på den verdien. Og at du ser den for deg nå. Da kjenner du en enorm glede, følelse av å ha seiret, at du faktisk har mulighet til å seire i livet ditt, seire over sykdom og død. Seire over sykdommen slik at du identifiserer deg nå med at du er hel og helbredet. Tenk det nå. Tenk at livet er en gave.

Klienten går pusteøvelser og hikster. Flere affirmašjoner og bønner følger, f r fru Erkeengel veileder henne i en ny åndelig visualisering som tar henne inn i hennes eget indre og fører henne i kontakt med sitt høyere- eller egentlige selv.

Prøv og f l hvordan sjelen din elsker deg. Du er universell kjærlighet. Du er kjærlighet i hele deg. Kjærlighet er den sterkeste kraft i universet. Den limer sammen alt. Det er den som er det som vi kaller kristusenergien, kristusbevisstheten. Det er kj rlighetskraften. Det er kjærlighet du trenger nå. Du trenger kjærlighet og du kan føle at du fortjener den kjærligheten nå. Du fortjener at din kropp, cellene, hele deg tar imot guddommelig eller universell kjærlighet. Du er [klientens navn] og [klientens navn] er en kjærlighetsfull personlighet på jorden som egentlig er sjelen. Sjelen er deg [klientens navn]. Personligheten din er en liten del av deg, men den er viktig for deg. Personligheten din respekterer sjelen i deg. Personligheten er identiteten din på jorda, et redskap for sjelen. Ett tempel for sjelen din. Kroppen din er som et tempel og nå skal du være gud for ditt eget tempel, det betyr at du skal være lyset i det tempelet.

Kjærligheten er også nøkkelen og er synonymt med kristuskraften eller kristusbevisstheten. Denne kjærligheten er mer enn en følelse. Den er energi og retter man kjærlighetsenergi mot seg selv vil man også bli elsket av verden.

Ja, hvis du kan være glad i deg selv vil alle mennesker også være glad i deg. Alle de du er glad i vil være glad i deg fordi du stråler ut den kjærligheten som du er i deg selv. For du vet at fortiden din, den behøver du ikke lenger å bære. Den er du ferdig med nå. All bitterhet og smerte, lengsel etter kjærlighet på det ytre plan.

¹²⁷ Shakti Gawain er opptatt av affirmašjoner gjennom visualiseringer, det hun kaller ”kreativ visualisering”. Hun står i en interessant mellomposisjon mellom de to helbrederskolene. Hun er vitalistisk i den forstand at hun hevder at alt er energi, men mentalistisk i den forstand at vi kan tenke oss til de tingene vi ønsker oss i livet, inkludert helse (Gawain 2002).

Veien går inn i den syke kvinnes kropp, inn i de syke cellene som er mørke fordi de mangler kjærlighet, inn i blodet og ned i føttene hvor de trekker styrke opp fra *Moder Jord*. Deretter går energireisen til underlivet hvor kreften sitter.

Det er som om det kommer en oransj sol inn i underlivet ditt. Vi flytter fokuset til underlivet, haracakra som det heter, sakralcakra – den oransje solkraften strømmer inn og skaper vitalitet og liv i milten, underlivet, kjønnsorganet ditt, livmoren, haracakra, hele det området der. Har de fjerna noen organer inne i der eller?

[Klienten svarer] Ja, de har fjerna alt.

Heldigvis kan fru Erkeengel forsikre sin klient om at hennes underliv er intakt på astralplanet. Det er det som gjør at mennesker med amputerte lemmer fremdeles kan sanse disse selv om de er fysisk borte. De eksisterer nemlig i en annen virkelighet. Ved siden av kjærlighet er også balanse viktig. Ikke minst mellom det feminine og maskuline prinsipp.

På venstre eggstokk holder det en måne, en lysende måne som er det feminine prinsippet på venstre siden. På høyre side holder det en sol – som er det maskuline prinsippet. Ild og vann og sol og måne er også motsetninger som skal komme i balanse – yin og yang i deg. Flommer da inn i ditt underliv og strømmer som om du har.. du kan tenke deg at livmoren din er som et beger eller en gral som tar imot lys og kjærlighet. Og at alle cellene blir ett med den livmoren din nå – kjærlighet i underlivet ditt. En oransj stråle – en oransj flamme strømmer og integrerer seg i haracakra. Si ”jeg integrerer den oransje flammen i hara”.

For å bli helbredet må man tro at man alt er frisk, noe som minner om den mentalistiske helbredelsen til Doreen Virtue og Louise L. Hay.

For du må si det du vil være – det må du si her og nå. Det er ikke noe som fins i fremtiden – derfor må du si: ”Jeg er. Jeg er frisk. Jeg er helbredet. Jeg er livskraft, jeg er kjærlighet. Det er ikke noe du skal bli, men det er noe du er. Og med en gang du tenker at du er det så er det da du kan bli helbredet.

Fru Erkeengel har svært stor makt over de overempiriske skapningene som brukes i helbredelsen, og hun styrer dem slik det passer best. Blant annet lar hun helbredelsens engler og mestere strømme inn i klienten for å hjelpe henne.

De legger en hånd over deg og er med deg i dag og fremover nå sånn at du har troen på dette – troen på livet, troen på at du kan overvinne sykdom. Sykdom er bare uharmoni. Fred og harmoni er å være frisk og helbredet.

Et viktig tema er at det ikke skal være noe dualitet. Alt er ett. Universet, Gud og mennesket. Personligheten er oss her på jorden, mens sjelen befinner seg i et åndelig univers, men vi kan

både sanse vårt egentlige hjem, og om vi velger det kan vi også leve i den åndelige verden her på jorden hvor vi befinner oss for å lære.

(...) det hjemmet som du ikke kan se og ta på her også er virkelighet. At du tilhører det, men på jorda er du liksom på besøk. Det er vi alle sammen, på besøk på jorda. Vi er her på en slags skole – livets skole. Vi liker å være her og vi liker å gjøre det vi skal her nede og vi liker å være sammen med venner og familie. Men for å få lov til... vi har også et annet hjem. Det hjemmet kan vi ta med oss til jorda. Himmelen kan være på jorda.

Mot slutten av sjelsterapien er klienten tilsynelatende blitt noe døsig av den rolige New Age-musikken, pusteøvelsene og den behagelige, rolige stemmen til fru Erkeengel som beroliger klienten med at det er greit om hun sovner. Hun avslutter med en form for *messaging* eller *chanting*, som hun selv foretrekker å kalle *toning*, hvor hun påkaller musikkens engler. I tillegg til å korrespondere med de syv stråler, bevisstheter, energier og farger, korresponderer også mennesket og universet med syv toner og disse kan følgelig brukes i helbredelsen.

Ekteparet Erkeengel henviser ofte til Alice Baileys teosofiske lære som en kilde til esoterisk innsikt og det kan man tydelig se på eksempelet ovenfor. Bailey utformet noe hun kalte *esoterisk helbredelse* som hun beskriver i en fembinds bokserie kalt "A treatise on the Seven Rays" hvorav ett av bindene har navnet: "Esoteric Healing". Hennes helbredelselære kan synes å være mer kompleks enn andre vitalistiske former for helbredelse da man skiller mellom syv ulike energier, eller stråler, som korresponderer med ulike lag av mennesket og av universet, altså mikro- og makrokosmos, samt med syv bevissthetslag som igjen korresponderer med syv ulike grader av esoterisk innvielse. Dette står tilsynelatende i motsetning til de mange andre helbredelsesvariantene i det nittende og tidlige 20 århundret som er preget av "one ideaism" som Robert Fuller kaller det, altså forestillingen om at sykdom har én årsak og én løsning (Fuller 1989 s. 73). Ved nærmere ettersyn er det i hovedsak én underliggende ide også i den esoteriske helbredelsen, og det er at sjelsenergi står over og dirigerer de andre energiformene, og at veien til helbredelse er å manipulere denne høyerestående kraftformen. Alice Bailey forklarer sykdom med misplassert sjelsenergi som forårsaker ubalanse og sykdom når den passerer gjennom de øvrige energilagene i kroppen slik som det mentale, hvor sinnslidelser oppstår, emosjonelle, hvor følelsesmessige plager finner sted, og det fysiske, hvor slike skader og sykdommer inntreffer (Bailey 1953, s. 538, Hopking 2005, s. 2).

Vitalistiske helbredere er også opptatt av tankens kraft over materien, om enn på en noe annen måte. Tanken spiller naturligvis en viktig rolle som verktøy i å manipulere

energier, eller som Alice Bailey sier det: "Thought can be the *directing agency of forces* and energies which can disrupt and dispel disease (Bailey 2007, s. 96)".¹²⁸ Faktisk forestiller Bailey, og senere esoteriske helbredere, seg tanke som energi på linje med alt annet. Som vi ser fra fru Erkeengels helbredelse, er det helbrederens sinn eller bevissthet som styrer de helbredende energiene som skal kurere sykdom, og leder dem til de passende delene av den sykes kropp, sinn eller følelser. En behandling av en esoterisk helbreder følger en slags oppskrift. Først må helbrederen koble seg til den sykes sjel. Deretter må helbrederen stille en korrekt diagnose, det vil si hvilke energiforstyrrelser som forårsaker lidelsen. Så må klienten vitaliseres ved at helbrederen må koble seg til de triadene, det vil si forbindelsene mellom energilagene hvor forstyrrelsen finner sted. Deretter tar man fatt på selve helbredelsen og til sist runder man av behandlingen ved å forsegle det helbredende triangelet (Hopking 2005, s. 146). Kjærlighetsenergi eller kristusenergi og sjelsenergi går tilsynelatende ut på det samme, og er den dominerende kraften som gir liv og retning i kosmos.¹²⁹ En rekke overnaturlige skapninger blir brukt i helbredelsen, men selv om man av og til hevder å be er det lite ydmykhet å spore hos helbrederen. Det er lettere å sammenligne den esoteriske helbrederen med en magiker som tvinger overnaturlige krefter til å følge sin vilje, enn med en knelende prest som ydmykt overbringer sine håp og bønner til en allmektig Gud. Vi kan se nærmere på bruken av overnaturlige skapninger i helbredelsen.

6. 6 Overempiriske krefters rolle i helbredelsen

Både wimberister og nyåndelige helbredere opererer med et "usynlig" univers, med både patogener og helbredende krefter som legevitenskapen ikke kan forholde seg til da de ikke kan påvises empirisk. Flere av disse kreftene er overempiriske makter med sin egen vilje og ønske om enten å skade mennesket eller å bistå i helbredelsen. Måten man forholder seg til disse maktene spenner seg derfor fra apotropeiske forsøk på å holde skadelige krefter unna, til å tilkalle eller nærmest fremmane assistanse fra velvillige overempiriske krefter i

¹²⁸ Likevel skiller Bailey seg fra mentalistiske helbredere ved å fastslå at sykdom er noe reelt, og ikke noe som utgår fra våre tanker: "Thought neither cures disease nor causes it (Bailey 2007, s. 97)". Slik kan hun forklare hvordan også dyr med mer beskjedne kognitive evner kan bli syke. Så dersom noen er skyld i gal tankegang er det snarere Gud, mener Bailey (2007, s. 13-14). Hun misliker de mentalistiske forestillingene: "I refer to no affirmative or speculative science such as Christian Science or those schools of thought which trace all disease to the power of thought (Bailey 2007, s. 481).

¹²⁹ Fru Erkeengel har viet særlig rom for en fargekoding av de ulike strålene. De syv strålene og energiene har nemlig også hver sin fargekode. Rød, oransj, gul, grønn, blå, indigo og til sist fiolett.

diagnostiseringen og helbredelsen av uønskede tilstander. Det er likevel noen åpenbare skiller mellom wimberister og nyåndelige helbredere i måten man forholder seg til slike krefter på, og disse går til selve kjernen av objektivt autorisert versus subjektivt autorisert helbredelse. Vi vil begynne med å se nærmere på wimberistene.

Av de tre aspektene ved Gud, Faderen, Sønnen og Den hellige ånd, er det den sistnevnte som ofte blir fremtredende blant wimberistene. Det skyldes dels at Den hellige ånd, slik Heelas og Woodhead påpeker (2005, s. 20), tar bolig i de troende på en måte som nesten utvisker skillet mellom det immanente og det transcendent og skaper en midlertidig forening mellom Gud og mennesket. De karismatiske nådegavene, hvorav helbredelse er den kanskje viktigste for wimberistene, kommer som gaver fra Den hellige ånd og er knyttet til denne intime kontakten mellom Gud og de troende som preger karismatisk kristendom fremfor noe annet. Faktisk er den såkalte andre dåpen, hvor Den hellige ånd tar bolig i mennesket, ansett for å være det virkelige konversjonspunktet i mange karismatiske og pentekostale menigheter (Heelas & Woodhead 2005, s. 20), og knyttet til sjelelig helbredelse, frelsen. Således er det i seg selv en helbredende handling å bli overtatt av Den hellige ånd. Både Faderen og Jesus er naturligvis også viktig, og man henvender seg ofte til dem i bønn. Foruten å bli fylt av Den hellige ånd er det nemlig bønn som er den viktigste kommunikasjonsformen mellom Gud og mennesket, og det er alltid gjennom bønn om helbredelse at man kan bli helbredet: "Our task is to pray; God is the one who heals (Wimber 2006, s. 178). Man kan ikke kreve helbredelse av Gud, og wimberske pastorer og legfolk har ingen mirakuløse helbrederevner utover dem som skjenkes av Gud (Wimber 1991, s. 171 og 189).

Til andre overempiriske skapninger hører også Satan og hans demoner.¹³⁰ De spiller en relativt stor rolle i wimbersk sykdomslære, og er ansvarlig for at mennesket er plaget av sykdom og vanhelse i første omgang. De fortsetter ennå å ramme mennesker med slike plager for å vende oss bort fra Gud, og for å lede oss inn i ytterligere synd som igjen kan lede til sykdom. Mens man vender seg til Gud i ydmykhet for å oppnå frelse og nådegaver ved å tjene hans vilje, er forholdet til det såkalte Mørkets rike og dets demoniske borgere et helt annet. Mot Satan og demoner har nemlig selv vanlige dødelige fått autoritet og makt, skjenket de troende av Gud på samme måte som helbredelsen. Faktisk er vi garantert seier mot demoniske krefter dersom vi er sterke i troen. Vi er "empowered" til å føre krig mot disse skadelige kreftene i tjeneste for Lysets rike og sammenstøtene mellom det gode og det onde kalles

¹³⁰ Wimber spekulerer i at det finnes to typer demoner. En variant som er så mektige og farlige at Gud ikke tillater dem å vandre på jorden og som finnes bundet i Helvete. En annen gruppe får lov til å vandre på jorden og tjene Satan, og disse er mange og velorganiserte (Wimber 1991, s.105).

”power encounters” eller kraftsammenstøt (Wimber & Springer 2009, s. 48-67, 161-168 og Wimber 1991, s. 97-125).

Nyåndelige helbredere opererer med en nokså annerledes ”fauna” av overempiriske skapninger. På den ene siden er det langt flere ulike typer av slike skapninger, men på den andre siden mangler det nyåndelige kosmos en sterk dualisme mellom godt og vondt og følgelig glimrer virkelig onde makter med sitt fravær. Både Gud, Den hellige ånd og Jesus er viktige også i nyåndeligheten, selv om Gud har blitt noe upersonlig, Den hellige ånd er mer å regne som en slags energi, og Jesus har mistet sin særstilling som Guds enbårne sønn.¹³¹ Selv om personene i Treenigheten må dele oppmerksomheten med mange andre skapninger i nyåndeligheten, og selv om de mangler klart definerte onde krefter, har de likevel noe som wimberismen er fattig på. I nyåndeligheten finner man nemlig en lang rekke feminine krefter man kan påkalle eller ”be” til. Herr Erkeengel pleier å betegne Gud som: ”FaderModerGud” og eksempelvis Isis-kraften, Maria (eller Verdensmoderen) og Magdalena (som regnes som Jesus tvillingsjel), er viktige feminine krefter som nevnes i fru Erkeengels bøker. I nyåndeligheten er det viktig med en balanse mellom feminine og maskuline krefter, noe vi så et konkret eksempel på i helbredelsen av den kreftsyke kvinnens livmor.

Blant de mange andre overnaturlige figurene hører romvesener, alver, avdøde mennesker og ikke minst erkeengler, store mestere og kristuser, samt det høyere selv.¹³² Avdøde mennesker kan spille en viktig rolle, og herr Erkeengel fikk mye hjelp i sine tidlige år av Marcello Haugen ved siden av Jesus Sananda. Også familiemedlemmer kan være en viktig støtte, noe Doreen Virtue også har dratt nytte av, og de kan tjene som en slags voktere og veiledere. Aller viktigst er likevel vårt eget høyere selv. Dette evige, guddommelige aspektet ved mennesket kan man kommunisere med på samme måte som med andre overempiriske skapninger, og det er forbløffende mange nyåndelige helbredere som beretter om en samtale med seg selv. Et møte med sitt eget høyere selv kan kanskje sammenlignes med wimberisters erfaring av å bli fylt av Den hellige ånd? Dersom frelsesmålet i nyåndeligheten kan sies å være å oppnå størst mulig grad av kunnskap om og samkjøring med sin egen guddommelighet

¹³¹ Overempiriske krefter i nyåndeligheten ender oftest opp med å sanksjonere subjektive valg, mens den wimberske Gud ofte irettesetter de troende for ikke å følge objektive normer, bud og levereregler, eksempelvis ved å være for hovmodige, stolte eller ærgjerrige

¹³² Virtue trekker frem et vesensskille hva angår innsikt og opplysning blant de ulike overempiriske skapningene: ”Mange veivisere og de fleste avdøde personer som er i samhandling med det jordiske planet, handler stort sett ut fra et egoperspektiv som betrakter den materielle verden som reell. Engler, Den hellige ånd, nedstegne mestere og utviklede åndelige veivisere kjenner sannheten om livets guddommelige fullkommenhet (Virtue 2009, s.244). Man er følgelig ikke nødvendigvis opplyst selv om man befinner seg i den åndelige verden.

er slike møter tilsvarende sentrale for nyåndelig frelse som det å fylles av Den hellige ånd er for karismatikere. Doreen Virtue beskriver sitt første møte med sin egen, indre guddom slik:

Det var som om jeg kikket gjennom Alice i Eventyrlands forstørrelsesglass da øyet og jeg så på hverandre. Jeg visste at det var meg selv jeg så, men dette selvet holdt til i en helt annen verden. Hun var meg, men hun var i et parallelt univers og kikket på meg gjennom kuøyet på et skip. På samme måte som enkelte mennesker øyeblikkelig kan se om et nytt bekjentskap har hatt et vanskelig eller lett liv, så jeg at hun hadde levd et liv i fred, trygghet og kjærlighet (Virtue 2007, s. 140).

De store mesterne er viktig skikkelser, og minner oss om vårt eget iboende potensial. Mestrene er nemlig ikke noe annet enn svært opplyste mennesker som har nådd lengre enn oss i det åndelige hierarkiet vi alle er en del av. Pythagoras, Buddha, Krishna, Moses, St. Germain og Jesus er eksempler på slike store mestere. Ekteparet Erkeengel har også inkludert Muhammed, og har etter hvert truffet også på ham. Av de store mesterne er det likevel Jesus Sananda¹³³ som er den viktigste, og vi må behandle ham litt mer inngående ettersom han er særlig knyttet til helbredelse.

6. 7 Kristus i nyåndeligheten

Av alle store religionsstiftere er det ingen som har hatt et så stort fokus på helbredelse som Jesus Kristus. Nyåndeligheten, som springer ut av en vestlig kontekst, har naturligvis ikke unnlatt å la seg prege av dette. Den nyåndelige Jesus skiller seg likevel fra den kristne på flere viktige områder. På ett viktig felt har Jesus blitt nedgradert, eller rettere sagt menneskeheten har blitt oppgradert, til samme guddommelige status som ham. Alle er vi guddommelige og alle har vi det som kalles kristuspotensial. Kristus er nemlig blitt en betegnelse på en åndelig mester, i likhet med buddha eller bodhisattva, og kristus er også en kraft. Kristuskraften er, for ekteparet Erkeengel og mange med dem, en av de viktigste energiene som fyller kosmos, og alle kan påkalle og bruke kristuskraften til helbredelse eller til andre ting. Likeledes kan alle hypotetisk sett bli en kristus dersom man lykkes i å utvikle seg like langt som ham i den selvspiritualiserende frelsesveien, som går ut på å lære gjennom reinkarnasjonssyklusen og vokse i åndelig innsikt og kunnskap.

¹³³ Doreen Virtue syntes også at mengden av overempiriske skapninger var forvirrende så hun laget et slags encyclopaedi av guddommer, engler og mestere. Selv om hun ofte får hjelp av Jesus i sitt eget liv, og selv om hun fremholder hans særlig viktige rolle, vier hun ikke mer plass til ham i dette verket enn til obskure keltiske og kinesiske gudinner (Virtue 2003).

Slik sett er Jesus bare én av mange åndelige mestere, men han skiller seg ut fra de andre ved sin grenseløse kjærlighet for mennesket og fordi han er en svært fysisk og dermed mer jordnær mester, ifølge ekteparet Erkeengel. Slik blir hans inkarnasjon på jorden, hvor han lot seg korsfeste, en frelseshandling med betydning for hele menneskeheten og som innledet den såkalte fiskenes tid (Bailey 2006, s.79-88). Denne perioden i menneskets utvikling har vært preget av store fremskritt og i likheten med den wimberske millenarismen, venter man nå på at Kristus skal vende tilbake og innstifte en ny tid. Alice Bailey pekte på at én enkelt kristus skulle komme tilbake og lede oss inn i Vannmannens tid, selv om det var uklart *hvordan* han ville komme (Bailey 2006, s. 49). En del lysarbeidere i dag, inkludert ekteparet Erkeengel, hevder at man i stedet kan forvente en gruppe kristuser fremfor én enkelt frelser. At Jesus Sananda, den historiske Jesus, spiller en viktig rolle er det likevel ingen tvil om. Da herr Erkeengel ble spurt om hva som kjennetegnet Jesus til forskjell fra andre store nedstegne mestere svarte han: ”Han er jo kjærlighet da,” og fikk tårer i øynene. Det er nettopp Jesus store kjærlighet for mennesket og viljen til å lide sammen med oss, som gjør at han blir et særlig viktig forbilde for lysarbeidere som deler hans fokus på å tjene andre, fremfor alene å søke personlig vekst og utvikling, og dette gir Jesus en spesiell rolle også i den kollektive frelsen, den nye tiden. Hans fremtredende rolle gjenspeiles i hvor ofte han kanaliseres av nyåndelige lysarbeidere og hvor hyppig han dukker opp i visjoner og drømmer. Både herr og fru Erkeengel og Doreen Virtue har blitt oppsøkt av Jesus. Faktisk var Jesus en så hyppig gjest hos ekteparet Erkeengel en periode at fru Erkeengel kommenterte at: ”Jeg ble nesten litt lei av ham etter hvert”.

6. 8 Finnes det grenser for helbredelse?

”Din behandling av en mulig dødbringende sykdom vil ikke skille seg mye fra behandlingen av noe som tilsynelatende bare er et kutt eller et blåmerke (Virtue 2007, s. 252)”.

Vi vet at både nyåndelige og wimberske helbredere har diagnostiske og terapeutiske midler for hånden som skiller seg fra og på sett og vis overgår legevitenskapens. Men finnes det likevel grenser for hva som lar seg helbrede? Det viser seg snart at nyåndelig og wimbersk helbredelse er fritatt fra mange av legevitenskapens begrensninger også på dette feltet.

Avstand spiller tilsynelatende ingen rolle for verken nyåndelige eller wimberske helbredere. Ettersom Gud er overalt er det ingen grunn til at en wimbersk bønn om helbredelse av en syk person på den andre siden av planeten ikke skal kunne virke. Man kan også be om helbredelse over telefonen, eller endog uten at vedkommende vet at han eller hun

blir bedt for.¹³⁴ Det samme gjelder også for nyåndelige helbredere (Virtue 2007, s. 24 og 238-239). Verken endring av tankemønstre eller manipulering av energier er begrenset av avstand, selv om det naturligvis er en fordel å kunne kommunisere med klienten sin for å veilede vedkommende til en selvhelbredelse. For vitalister som ekteparet Erkeengel er det ingen forutsetning å kunne kommunisere med det personlige selvet til menneskene man ønsker å helbrede. Under lysttjenestene til deres lysarbeiderkrets kommuniserer man utelukkende med menneskers sjeler eller høyere selv når man henvender seg til mennesker ute i verden. Snåsapiken hevdet at hun foretrakk å kommunisere direkte med andre menneskers høyere selv, men av og til fikk hun et nei også fra denne guddommelige delen av mennesket.

Det er heller ingen sykdomsdiagnoser som ligger hinsides rekkevidden for helbredelse. Louise Hay betegner som nevnt alvorlige sykdommer som kreft og AIDS på samme måte som kviser og eksem. Alle slike lidelser skyldes negative tankemønstre og har samme form for kur, endring av tankemønstre til det positive gjennom affirmasjoner. Heller ikke vitalistiske helbredere eller wimberister har noen grense for hvilke tilstander som lar seg lege. Døden utgjør en mer eller mindre absolutt grense for legevitenenskapens terapeutiske potensial, men ikke for Jesus, Peter og Paulus. Heller ikke John Wimber mener døden er noen absolutt begrensning. Så lenge det er en presedens i Skriften for helbredelse av de døde, og det er det, så er det mulig å vekke de døde selv i dag. Han innrømmer likevel at det skjer "infrequently" (Wimber 1991, s. 62). Både pastor Rønneseth, ledende eldste i Maran Ata og de to legwimberistene jeg har intervjuet deler oppfatningen om at også døde mennesker kan få livet tilbake gjennom bønn. Den overbevisningen deler de med vitalistekteparet Erkeengel. Mentalisthelbrederen Doreen Virtue ble først i voksen alder klar over at mennesket faktisk behøvde å dø. Inntil en nyåndelig venn og mentor gikk bort trodde hun døden var noe mennesket valgte (Virtue 2007, s. 107)). Selv om hun omsider kom frem til at døden hadde sin rolle å spille betyr ikke det at de døde ikke lar seg vekke til livet. Virtue helbredet selv en katt fra døden da hun var en ung pike (Virtue 2007, s. 39-40).

Selv om den wimberske og nyåndelige helbredelsens mangel på begrensninger er i øyenfallende, er det kanskje viktigere å påpeke at man ikke strengt tatt behøver å være syk i noen medisinsk forstand for å motta helbredelse. Nettopp fordi helbredelse er så nært knyttet til frelsen, enten som frigjøring fra synd og konsekvensen av synd, eller fra dualitet og negative følelser som frykt knyttet til egoet, har man så å si bestandig behov for helbredelse.

¹³⁴ Wimber påpeker likevel at han foretrekker å legge hendene nær den plagede kroppsdelen (Wimber 1991, s. 211-21 og 229).

En av McGuires kristne informanter uttrykker det slik: "Health, wholeness – all these words to me are Scripture and Salvation. It all goes together. A healthy person to me would be one that was whole in spirit, soul, mind and body (McGuire & Kantor 1998, s. 39)."

Med et slikt perspektiv på helse er det åpenbart at man nesten til enhver tid trenger "helbredelse". Det samme er tilfellet i nyåndeligheten, og åndelige øvelser er i seg selv helbredende, selv om man ikke retter anstrengelsene mot noen konkret plage.¹³⁵

For mange vitalister er alt som omgir oss energi. Følgelig er det ikke bare levende skapninger som kan helbredes eller fikses gjennom manipulering av eksempelvis fysisk energi, men også livløse gjenstander. Til og med penger anses å være en form for energi og man kan derfor tiltrekke seg denne energiformen slik man kan med andre energier. Alice Bailey forsvarer lønn for helbrederen med at penger i bytte mot helbredelse i virkeligheten er en utveksling av ulike energier (Hopking 2005, s. 134). Wimber vier ikke noe videre rom til helbredelsen av livløse gjenstander, men Meredith McGuire støtte på kristne informanter i sine studier i USA som beskrev som helbredelser så ulike ting som ødelagte gressklippere som begynte å virke, balansering av sjekkheftet, kjæledyr som overlevde prøvelser og mottakelsen av uventede pengesummer (McGuire 1998, s. 40).¹³⁶

Sikkert er det i hvert fall at Wimber mener at også sosiale relasjoner mellom mennesker, sosial urettferdighet og andre mellommenneskelige forbindelser kan helbredes gjennom bønn på samme måte som fysiske og psykiske skader, men wimberistene nøyer seg ikke med å be om at fattigdom og sosial urettferdighet skal opphøre. Ifølge dem selv driver de også utstrakt veldedighetsarbeid (Kydd 2001, s. 55). Også dette helhetlige aspektet deles av nyåndelige helbredere. Nyåndelige helbredere er likevel mer åpen for å bruke tankemønstre og energimanipulering instrumentelt for å oppnå mål i livet. Blant annet affirmerte Doreen Virtue seg frem til den perfekte ektemannen ved å skrive ned de attributtene hun ønsket seg hos en make, og så fokusere på å tiltrekke seg en slik partner. Likeledes har hun brukt affirmasjon for å oppnå karrieresuksess, og en av grunntankene bak Byrnes "The Secret" er den såkalte loven om *årsak og virkning*, som er et slags særegent nyåndelig kausalitetsprinsipp.¹³⁷ Tanken er at alt man sender ut får man tilbake, og således kan man ved

¹³⁵ Jeg fikk selv oppleve dette da jeg undergikk såkalt sjelsterapi av en av fru Erkeengels healing-studenter. Helbredelsen var langt på vei over før hun spurte om det var noen fysiske plager jeg ønsket å adressere.

¹³⁶ Wimber ville muligens ment at å be Gud om helbredelse av kjøretøy og hvitevarer grenset til helligbrøde, men Virtue forteller om hvordan hun og hennes mor helbredet familiens gamle Ford Pinto da den brøt sammen. Virtue sier videre: "Jeg har vært vitne til tilsvarende healinger i biler, datamaskiner og andre typer maskiner i hele mitt voksne liv (Virtue 2007, s. 42).

¹³⁷ Alice Bailey snakker også om loven om årsak og virkning, men hun sikter da til loven om karma. Noe taktløst bruker hun jødene som et eksempel, kun få år etter holocaust, på hvordan karmisk gjengjeldelse kan ramme et

å tenke på økonomisk suksess og et vellykket samliv bidra til å gjøre disse tankene til virkelighet. Universet fungerer nemlig som et speil som reflekterer både positive og negative tanker og illusjoner tilbake til avsenderen (Byrne 2006). Som nevnt er likevel lysarbeidere preget av tanken om å hjelpe andre. Doreen Virtue advarer derfor mot misbruk av åndelige krefter til egen vinning (Virtue 2007, s. 235).

6.9 Å redde jorden – helbredelse av naturen og planeten

For John Wimber inngår helbredelse som et potent verktøy i den kraftforkynnende verktøykassen og er en del av en kollektiv kristen bestrebelse for å bekjempe Mørkets rike. Selv om individuell helbredelse er viktig, og selv om frelsen oppnås individuelt har wimberismen altså også et kollektivt frelsesfokus. Wimber mener vi har et mandat til å gjøre en forskjell i denne verden gjennom kraftforkynnelse, selv om den endelige nøkkelen til frelse selvfølgelig ligger hos Gud. Også for lysarbeidere er den kollektive frelsen svært sentral, og deres fokus på å hjelpe andre mennesker er hva lysarbeidere peker på som et skille mellom dem og andre nyåndelige, eller det som ofte nedlatende betegnes som New Age. Lysarbeidere har likevel en mer selvstendig og mektigere rolle å spille enn wimberister, og trenger ikke be Gud om kraft til å helbrede. Ettersom lysarbeiderne selv er guddommelige og ettersom verden er formet av tankemønstre og energier som de kan manipulere med eller uten hjelp av guddommelige krefter, kan de gripe direkte inn i kriger, naturkatastrofer, hungersnød, demokratisk underskudd eller andre trekk ved verden som behøver korrigering.

Det er dette lysarbeiderkretsen rundt ekteparet Erkeengel driver med hver fjortende dag under sine lystjenester. Med sin base i en forstad til Oslo sender de ut ulike former for energier, sjelsenergi, kristus- eller kjærlighetsenergi, viljeenergi og lignende. Målene for denne helbredelsen kan variere adskillig og helbredelsesobjektene følger i stor grad nyhetsbildet. Verdenshavene har vært gjenstand for helbredelse i tider med orkaner, og den urolige jorden i Haiti og Japan har blitt helbredet i kjølvannet av jordskjelvkatastrofene i disse landene. Også seksualenergien i Den katolske kirke har blitt leget gjennom lystjenestene da en ny bølge av sedelighetsskandaler rystet kirken. Kanskje mest interessant er det at både Iran og Egypt har vært spesielle mål for denne lysarbeiderkretsen, alt lenge før man begynte å se tegn til forandringer i disse landene. Om lag et halvt år etter mitt første intervju med herr Erkeengel, hvor han fortalte at de hadde arbeidet med Iran i en årrekke, ble regimet i landet

folk: "the jews are paying the price, factually and symbolically, for all they have done in the past" (Bailey 2007, s. 264).

rystet av langvarige demonstrasjoner hvor folket krevde reform, noe som ”beviste” at lysarbeidernes arbeid bar frukt. Egypt er et spesielt land for ekteparet og lysarbeiderkretsen de leder, og gruppen reiser på felles turer til dette landet. Ganske riktig ble Egypt gjenstand for samme typer demonstrasjoner, og i motsetning til i Iran førte disse til regimeskifte. Lysarbeiderkretsen får dermed stadig vekk positive bekreftelser på at deres arbeid med energier fra Norge faktisk har en effekt på objektene de arbeider med, enten disse er folkesjeler, seksualitet, jorden, havene, politiske ledere eller annet. Ekteparet har også utført en annen nærmest messiansk oppgave, nemlig å finne Den hellige gralen, som selvfølgelig også var energi i likhet med alt annet. Nærmere bestemt den feminine delen av kristusenergien som har vært fraværende i nesten 2000 år. Slike storslagne frelseshandlinger mer enn antyder at ekteparet kan være å finne blant de kristusene som skal være med å lede verden inn i den nye tid, selv om de er for beskjedne til i si dette rett ut.

Ikke alle lysarbeidere er likevel like opptatt av å arbeide med å helbrede verden, folkesjeler og overnasjonale institusjoner som lysarbeiderkretsen rundt ekteparet Erkeengel. Da jeg deltok i et kurs i lysarbeid på Unity Senteret i Oslo noterte jeg meg at man først og fremst fokuserte på seg selv med hensyn til helbredelse og påfyll av energi. Dette fikk jeg forklart med at ettersom vi alle er forbundet med hverandre og verden vil vi helbrede resten av menneskeheten og jorden ved å jobbe med oss selv. Doreen Virtue er inne på noe av det samme når hun sier: ”Mens vi lysarbeidere heales individuelt, heales samtidig vår verden (Virtue 2007, s. 275).” Hun mener likevel at verden kan både diagnostiseres og helbredes på samme måte som en menneskekropp: ”I likhet med åndelig healing på mennesker innebærer også åndelig healing av jorden primært oppløsning av motstand mot å tilgi, ettersom det er menneskehetens massebevissthet som fyrer opp under sosiale og miljømessige problemer (Virtue 2007, s. 270-271).”

I en mentalistisk helbredelsesforståelse kan det likevel være en viss risiko forbundet med å følge med på fjernsynsnyheter eller å lese avisene for å være oppdatert på verdens elendighet, ettersom dette kan lede til negative tankemønstre som forsterker problemene, på samme måte som tanker om sykdom kan skade mennesker. På samme måte er diskusjoner og debatter om verdensproblemer en del av problemet og ikke av løsningen (Virtue 2007, s. 272-273). Om man holder negative tanker borte er det knapt noen grenser for hva mentalistiske lysarbeidere kan oppnå: ”Lysarbeidere har med sitt mentale fokus makt til å helbrede verden fullstendig (Virtue 2007, s. 23),” og deres krefter er ikke begrenset til mennesker og dyr. Som liten pike pleide Virtue å more seg med å kommandere vinden til å blåse (2007, s. 23), en

evne som utgikk av vissheten om at den materielle verden er en projeksjon av våre tanker: ”Vi må alltid ha det klart for oss at all materie, inklusive regn, steiner, snø, vind, landmasse, og tordenvær er et produkt av våre tanker (Virtue 2007, s. 267).” Virtue hevder at vitenskapen understøtter hennes teori om at naturkatastrofer skyldes ”urgamle tankemønstre”:

Vitenskapelig forskning på forbindelser mellom menneskelige tanker, emosjoner og været bekrefter at forbindelsen faktisk eksisterer, noe mange lysarbeidere har visst i lange tider: Tankene våre kan påvirke været, skyenes struktur, vannets struktur og temperaturen i vannet og luften. Frykt skaper destruktive mønstre, kjærlighet healer dem (Virtue 2007, s. 24).

Hva med Wimbers bønner? Kan de helbrede jorden og været? Fattigdom og undertrykkende sosiale strukturer er forårsaket av synd på samme måte som sykdom og kan helbredes gjennom bønn (Wimber 1991, s. 38). Men det er ingenting i veien for å be også om at Gud skal gripe inn i fysiske fenomener slik som dårlig vær. Wimber er åpen for at Satan kan utøve innflytelse over naturen og ettersom vi har fått autoritet over Satan og hans demoner kan kristne følgelig be Gud gripe inn. Ikke alle naturlige fenomener som stormer og katastrofer skyldes Satan, men uansett kan man be om hjelp fra Herren. Wimber forsøkte i to dager å be om opphøret av en storm i Colorado som holdt ham fra å komme hjem til California og holde et foredrag om ”Kristi autoritet over naturen”. Den selvuhøytidelige menigheten hans lo visstnok godt av ironien i nederlaget hans, men andre historier forteller om suksess. En norsk kvinne ved navn Kirsty Mosvold¹³⁸ foreslo å be Gud stilne orkanen Diana som truet østkysten av USA. To timer senere ble det rapportert at stormen hadde forsvunnet på mystisk vis (Wimber & Springer 2009, s. 174-175).

Et annet aspekt ved kristen helbredelse, som er interessant i forhold til Heelas subjektiveringstese, er at den kan appliseres for å korrigere avvik fra eksterne, objektive normer for adferd og livsførsel. Her skiller wimberistene seg fra legevitenskapen, men også nyåndeligheten med hensyn til hva som betraktes som sykdom, og ofte er det en syndig form for seksuell orientering som må justeres. Riktignok kan også nyåndelig helbredelse korrigere

¹³⁸ Wimber har gjengitt denne fortellingen fra Dr. Wagner noe upresist. Hennes egentlige navn er Kirsti Mosvold og jeg fikk bekreftet identiteten hennes over telefon. Hun husket godt episoden og forklarte at denne hendelsen skjedde under en morgenandakt i Lausannebevegelsen. Det var mennesker til stede som hadde kjent i områdene som ville bli rammet av orkanen dersom den fulgte kursen slik den var spådd av metrologene. Hun inkluderte derfor deres bekymringer i forbønnen. Disse områdene ble spart, men ikke desto mindre rammet orkanen et annet sted og gjorde stor skade. Mosvold mener derfor at dette ikke kan anvendes som et erfaringsmessig eksempel på at Gud griper inn i naturen som svar på de troendes bønner. Det ville, ifølge Mosvold, snarere grense til en magisk manipulering av naturkrefter ettersom orkanen ikke forsvant, men bare endret løp og rammet andre ofre i stedet.

overskudd av energi i rotcakraene¹³⁹ som skaper for mye seksuell spenning og promiskuitet, men de samme seksuelle normene som stempler eksempelvis homofili eller bifili som avvikende er ikke på samme måte til stede. For John Wimber er også dette forårsaket av synd og blir betraktet på samme måte som annen sykdom. Følgelig kan også homoseksualitet, eller sterk seksualdrift som leder til handlinger eller tanker knyttet til hor og utukt, helbredes gjennom bønn. Ett eksempel er et vitnesbyrd en kurert homofil mann gir. Han ble med noen gamle venner, som han kjente fra tiden før han var åpent homofil og som ikke kjente til hans legning, til et møte. Et stykke ut i møtet reiste lederen seg litt nervøst og sa: "The Lord has told me that someone here tonight has been practicing homosexuality. He wants you to know that He loves you and forgives you". Dette budskapet traff den homofile mannen som et sleggeslag og han havner i skvis mellom sin subjektivt autoriserte livsstil som praktiserende homofil og de objektive normene for seksualitet og samliv som han var oppdratt med. Omsider reiste han seg og innrømmet at han var den Herren snakket om. Mannen ble helbredet og fikk et sunt og lykkelig liv i tråd med kristne eksternt objektivt autoriserte normer for samliv: "Eventually I felt ready for marriage and fell in love with the woman who is now my wife. Our life together has been my most constant source of happiness (Wimber & Springer 2009, s. 63-64)."

6. 10 Forklaringer på terapeutisk fallitt

Som vi var inne på det forrige kapittel inngår helbredelse i både wimberismen og nyåndeligheten i en slags dennesidig teodicé hvor verdens elendighet og smerte blir forsont med forestillingen om en allmektig og god Gud, eller en ordnet og meningsfull tilværelse ved at vi kan oppnå delvis forløsning gjennom guddommelig skjenket eller selvspiritualisert helbredelse. Men hva når denne nomiserende løsningen ikke fungerer? Hva sier det om menneskets syndighet eller manglende åndelighet dersom vi ikke oppnår helbredelsen som sies å være tilgjengelig for oss? Er det helbrederen som må klandres eller ligger skylden hos den syke selv? Hvordan forklarer man at selv religiøse eksperter som praktiserer helbredelse av andre ikke klarer å helbrede seg selv? Gir det mening å bebreide Gud eller andre ytre krefter? Fungerer frelsen som en trøst i møtet med terapeutiske nederlag, eller inngår vedvarende sykdom og død i seg selv som del av frelsen?

¹³⁹ Rotcakraene er de nederste energisentrene i kroppen som styrer slike ting som seksualitet. Se observasjon i kapittel seks.

Hvorvidt det utgjør et problem om helbrederen selv er syk og ikke kan helbrede sin egen tilstand avhenger av flere ting. Forestillingen om ”den sårede helbreder”¹⁴⁰ som henter empati, sympati og innsikt i andres problemer gjennom egne lidelseserfaringer er et gjennomgående tema i både nyåndeligheten og wimberismen.¹⁴¹ For lysarbeidere er det flere grunner til at man selv må ha opplevd smerte for å bli en god helbreder. Det ene er det såkalte ”det godes paradoks”, at man må ha opplevd det vonde for å kunne sette pris på og forstå det gode, slik man må ha opplevd mørket for å verdsette lyset. Det andre er at det kun er gjennom selv å ha erfart lidelse at man kan dyrke frem den ”kjærlige medlidenhet” som er nødvendig for å bli en lysarbeider, en prosess herr Erkeengel sammenligner med å dykke ned i en bølgedal for så å vende opp igjen med ny forståelse. Doreen Virtue gir uttrykk for noe av det samme, men for en mentalisthelbreder som mener sykdom bare finnes i hodet må det likevel være problematisk å innse at selv religiøse eksperter må gi tapt for sykdom og død. Virtue forteller hvor sjokkert hun ble fortalt at redaktøren hennes var død. Hennes nye redaktør hadde likevel en forklaring på dette tilsynelatende nederlaget i møtet med den fysiske virkeligheten: ”Jill trodde at Dan ”tillot seg å forlate planeten” da han hadde forsikret seg om at en han kjente og stolte på, kunne overta hans stilling (Virtue 2007, s. 106)”. Inntil dette punktet hadde Virtue trodd det var mulig ”forlenge menneskekroppens liv i det uendelige”, men nå forstod hun at det er sjelen som lever evig. Heldigvis var hennes gamle redaktør en om mulig enda bedre og mer tilstedeværende rådgiver og veileder etter døden enn han hadde vært i live (Virtue 2007, s. 106-107).¹⁴² Lysarbeidere spiller en viktig rolle for å bistå menneskeheten på sin vei ettersom Gud er for perfekt til å forstå vår lidelse fordi han aldri selv har erfart smerte: ”Ettersom Gud er bare kjærlighet ser han ikke annet enn kjærlighet. Han vet ingenting om våre mareritt og egoillusjoner. Derfor ser han ingen grunn til å blande seg inn i våre liv (Virtue 2007, s. 164)”. Heldigvis finnes det hjelp å få gjennom Guds skaperverk, englene, Den hellige ånd, de nedstegne mestere som Jesus, og selvfølgelig lysarbeidere, ”brødre og søstre som ser problemenes illusjoner på samme måte som vi gjør (Virtue 2007, s. 164)”.

John Wimber er selv en såret helbreder og måtte i 1985 erkjenne at hjerteproblemene som lenge hadde plaget ham ikke kom til å forsvinne. I ettertid måtte han innse at han, som ba om helbredelse for så mange andre, ikke selv følte at han fortjente Guds tilgivelse og

¹⁴⁰ Kentauren Kheiron, Asklepios læremester, var kjent som en såret helbreder (Kradin 2008, s. 39).

¹⁴¹ Meredith McGuire mener egenerfart lidelse gjør det mulig for helbrederen å minske distansen til klienten, og adressere den *lidende personen*, fremfor en isolert sykdom (McGuire & Kantor 1998, s. 179-180).

¹⁴² Denne erkjennelsen om at: ”Kroppen kan tilintetgjøres” henger ikke logisk sammen med Virtues mange påstander om at materien utgår fra våre tanker.

helbredelse. Dette forklarer han med at han innså at han hadde tvangstanker i forhold til overspising og overarbeiding, og derfor anså sykdommen som en passende straff for disse eksessene. En natt talte Gud til ham og spurte ”Who is God, John? You or me?”. Etter på den måten å ha blitt satt på plass, fikk han beskjed om at han skulle følge legenes råd og ville få leve i mange år til. Han levde da også om lag tolv år etter denne hendelsen (Wimber 1991, s. xv-xx, se også: Wimber 2006, s. 179-181).

Men hvordan har det seg egentlig at helbredelse ikke alltid fungerer, og at selv fromme og gudfryktige menn og kvinner må dø? Wimber vender seg igjen til Skriften for svar på disse spørsmålene og kommer opp med en liste over ulike grunner til at helbredelse ikke alltid fungerer. 1. Noen mennesker har ikke tro på at Gud kan helbrede (Jak 5:15) 2. Personlig ubekjent synd skaper en barriere mot Guds nåde (Jak 5:16). 3. Vedvarende og utbredt splid, synd og manglende tro i trosfelleskap og familier begrenser helbredelsen hos individuelle medlemmer av fellesskapet (1. Kor 11:30). 4. På grunn av ufullstendige eller ukorrekte diagnoser av hva som forårsaker problemene vet ikke folk hva de skal be om. 5. Noen mennesker antar at Gud alltid helbreder øyeblikkelig og når han ikke gjør det slutter de å be om helbredelse (Wimber 1991, s. 152). ”Skylden” for at enkelte aldri blir helbredet kan altså finnes både hos den syke og hos dem som ber om helbredelsen, men Wimber påpeker at han aldri anklager den syke for manglende tro eller mener vedkommende fortjener å være syk (Wimber 2006, s. 191). Han innrømmer videre at Gud av og til bruker sykdom som et instrument for å lede oss til ham, slik mange tilhengere av opphørsstandpunktet fremhever (Wimber 1991, s. 14-15). Han skiller seg likevel fra dem ved å hevde at vi ikke passivt trenger å akseptere lidelsen, men bør aktivt be om dens opphør. Han sammenligner dette med forfølgelsen av kristne som tjener et formål, men man ber ikke av den grunn om å bli forfulgt (Wimber 1991, s. 17). Videre erkjenner han at Gud har målt opp levetiden vår, men det er likevel opp til oss å nå denne grensen og ikke dø som en konsekvens av personlig synd før den tid (1991, s. 163). Det å be for de døende som ikke lar seg helbrede er likevel også svært viktig. Wimber mener man må være ærlig ovenfor dem hvis liv snart er over, og om man ikke er det kan man forlenge og øke smerten og fortvilelsen deres (1991 s. 163). En av de største gavene de døende kan få er mot og trøst, gjennom bønner. Ved å lytte til både pasienten og til Den hellige ånd kan man fungere som et slags mellomledd mellom dem, og bistå i rollen som en psykopomp som veileder den døende til den andre siden. Wimber vektlegger også behovet for å trøste familien og de etterlatte som også: ”need healing from the hurt of the loss of a loved one (Wimber 1991, s. 165).

Hvordan forklarer nyåndelige helbredere terapeutiske nederlag, og er det helbrederen eller den syke som har skylden? Verken mentalister eller nyåndelige helbredere mener skylden ligger hos helbrederen og legger henholdsvis alt eller mesteparten av ansvaret på klienten. Dette er likevel mindre grusomt enn det kan høres ut som, og det ligger ingen bebreidelse i denne ansvarliggjøringen av den sykes selv. Det er tre hovedforklaringer på hvorfor en person ikke klarer å helbrede seg selv, eller innse at vedkommende ikke er syk i første omgang, slik mentalister hevder. Den første forklaringen har vi alt vært inne på i forrige kapittel og skyldes at vårt høyere selv velger smertefulle erfaringer, slik som terapeutiske nederlag, som det kan vokse på. Den andre forklaringen er at egoet er for sterkt. Det personlige selv velger nemlig av flere grunner å forbli sykt, og hovedmotivasjonen er frykt. Det personlige selv kan være redd for at livet skal bli monotont, kjedelig og ensformig dersom man kvitter seg med sykdommen. Det kan også forestille seg at det kan unngå annen straff om det plager seg selv med sykdom. Den tredje grunnen til at man velger å dø er at det høyere selv har bestemt at tiden har kommet for å fortsette den sjelelige transmigrasjonen og vende tilbake til den åndelige verden eller inkarneres på nytt et annet sted eller i en annen kropp. Det betyr likevel ikke at lysarbeiderens bestrebelser er fånytt for: ”Hvis klienten på sjelenivå har bestemt seg for enten å forbli syk eller reise fra jorden, er ditt healingarbeid uansett av stor verdi. Hver gang du hjelper noen til å identifisere og gi slipp på frykt, er du til velsignelse for verden i sin alminnelighet (Virtue 2007, s. 252).

Dette forklarer hvorfor selv de mest åndelig utviklede før eller siden ”dør” eller velger å forlate verden slik som Virtues redaktør gjorde. Døden er jo ikke på noen måte noen slutt, men innebærer bare en ny begynnelse, og hver inkarnasjon er dypt meningsfull ettersom det gjennom disse ekskursjonene til det materielle plan, eller den materielle illusjon, at det høyere selv kan lære. Alice Bailey har gitt en av sine bøker den optimistiske tittelen: ”Death – the Great Adventure” og Fru Erkeengel uttalte etter en lystjeneste at: ”Jeg gleder meg litt til å dø jeg”. Om en frelses- og helbredelseslære kan gjøre døden så meningsfull at den fullstendig mister sin brodd, har den klart noe legevitenskapen aldri vil oppnå, uansett hvilke terapeutiske tryllekunstner den utvilsomt har til gode å trekke ut av ermet i fremtiden.

6. 10 Oppsummering av wimbersk, mentalistisk og vitalistisk helbredelse

Alle de religiøse helbrederne i denne oppgaven bruker en kombinasjon av prekognisjon, samtaler med den syke og egne tillærte ferdigheter i diagnostiseringen av sykdom. Sykdommer forklares på grunnlag av en antropologi som skiller seg fra den vitenskapelige. Wimberister mener sykdom kan ramme emosjonelt, mentalt og fysisk, men opererer også med

en annen vesentlig bestanddel ved mennesket, nemlig *sjelen*, samt et patogen som truer alle aspekter av mennesket, nemlig *synd*. Nyåndelige mentalister avviser den materielle kroppen som en illusjon og mener det egentlig mennesket er en rent åndelig skapning, mens vitalister som ekteparet Erkeengel, forstår mennesket som oppbygd av ulike former for energi, hvorav sjelsenergi er den viktigste. De terapeutiske tilnærmingene følger av denne antropologiske forståelsen, men hos wimberister er det bønner til en allmektig Gud som er det viktigste virkemiddelet for å oppnå helbredelse og bekjempe konsekvensene av synd.

Lysarbeidermentalister er opptatt av å endre sykdomsfremmende tankemønstre, primært gjennom affirmasjoner, mens lysarbeidervitalister forsøker å helbrede gjennom å manipulere energier for å rette på ubalanser i kroppen eller sinnet, fortrinnsvis gjennom visualiseringer.

Både nyåndelige helbredere og wimberister benytter seg av overempiriske skapningers krefter i helbredelsen, men de skiller seg vesentlig fra hverandre i måten de forholder seg til disse overnaturlige skikkelsene. Wimberistene viser ydmykhet ovenfor de ulike personene i Treenigheten, og henter all sin diagnostiserende og helbredende kraft fra denne transcendent og allmektige Gud – altså en objektiv autorisering av helbredelse. Nyåndelige helbredere er selv guddommelige og påkaller overempiriske krefter etter behov og benytter deres tjenester slik det passer – altså en subjektiv autorisering av bruken av helbredende krefter. Terapeutiske nederlag blir av wimberister dels forklart med personlig synd eller mangel på tro, men også som en nødvendig konsekvens av syndefallet som uvegerlig sliter på menneskekroppen, og at Gud har gitt oss en tilmålt tid på jorden (Wimber 1991, s. 162-163). For nyåndelige helbredere blir sykdom i større grad sett på som den sykes eget ansvar, men man har en syndebykk i form av egoet. Videre kan lidelse og smerte forklares ved at det høyere selv ønsker disse erfaringene, og døden kan forstås som at sjelen ønsker å fortsette sin reise gjennom nye inkarnasjoner.¹⁴³

¹⁴³ Alice Bailey hevder at det en dag vil bli unødvendig å dø, men inntil dette tidspunktet i vår åndelige evolusjon inntreffer er faktisk døden en frigjørende kraft, og noe som i visse tilfeller bør ønskes velkommen. Hun tar et oppgjør med de metafysiske helbrederne som ønsker fullstendig frihet fra sykdom og hevder at: "It might, however, be desirable (and it often is) that the disease be permitted to do its work and death open the door to the escape of the soul from imprisonment (Bailey 1953, s. 111)".

Kapittel 7. Avsluttende betraktninger og konklusjon

Vi nærmer oss slutten på denne oppgaven og det kan være på sin plass å oppsummere funnene så langt. Gjennom den historiske oversikten mener jeg å finne grunnlag for å hevde at helbredelse har spilt en vesentlig rolle i vestlig religion helt siden kristendommens inntog på den religionshistoriske scene. Det har videre vært et samspill mellom religiøs og åndelig helbredelse og en gradvis mer dominerende vitenskap. Forskning på usynlige krefter som magnetisme og elektrisitet har påvirket både kristne og esoteriske forestillinger om det guddommelige og om den vitale livskraften som avgjør menneskets helbred. Medisinske gjennombrudd har også blitt satt i religionens tjeneste, blant annet som en følgesvenn til misjonsfremstøt som har spilt en viktig rolle for å utbre kristendommen.

Jeg mener videre vi kan snakke om to hovedretninger innenfor nyåndelig helbredelse. Den ene skolen fokuserer på sinnets makt over materien og har sitt utspring i de amerikanske bevegelsene Christian Science og New Thought.¹⁴⁴ Den andre skolen baserer seg på det urgamle fokuset på balanse, og på forestillingen om en vital livskraft som gir mennesket god helse om den får strømme fritt og harmonisk gjennom legemet, men som kan forårsake sykdom om den blir blokkert eller forstyrret på annet vis. Wimberistene ser på sin side all sykdom som konsekvenser av synd, og de ondsinnede kreftene som forårsaket syndefallet er ennå i virksomhet og forsøker å korrumpere menneskets legeme så vel som dets sjel.

Oppgaven har også vist at noen nyåndelige helbredere, spesielt mentalistene, forholder seg avvisende til legevitenskapens terapeutiske evner, og er til dels antagonistiske ovenfor det som anses som brutale allopatiske inngrep, og kan kalles legevitenskapsfornektende. På den andre ytterkanten finner man dem som omfavner legevitenskapen som en kompletterende fremfor konkurrerende vei til helbredelse, og kan kalles legevitenskapsbekreftende. Oppgaven har påvist at både wimberister og nyåndelige lysarbeidere har et diagnoseapparat og terapeutiske metoder som korresponderer med deres særegne antropologi og patologi. Videre har jeg vist at helbredelse hos nyåndelige og wimberister ikke deler skolemedisinens

¹⁴⁴ Selv om disse amerikanske religionsformene trekker forestillingen om positive tankers affirmerende makt til ytterpunktet, mener Barbara Ehrenreich at såkalt *positiv tenkning* gjennomsyrrer hele den amerikanske kulturen. Hun beskriver hvordan det, selv etter at hun fikk påvist kreft, ble forventet av henne at hun klarte å tenke positivt (Ehrenreich 2010).

begrensninger, men kan strekke seg inn i døden, til sosiale kollektiv, samfunnsproblemer og endog til naturen. Med andre ord synes det åpenbart at både den nykarismatiske wimberismen og nyåndeligheten har et annet fokus på hva som kan helbredelse og på hva som behøver helbredelse, enn hva skolemedisinen mener trenger å kureres. Hos begge grupper synes det likevel å være et vel så stort fokus på å styrke og bemyndige sine tilhengere i dagliglivet som på å helbrede konkrete medisinske plager. Dette aspektet ved wimberismen og nyåndeligheten er det verdt å ta et siste og mer inngående blikk på.

7.1 "Empowerment" – styrke og myndiggjøring i det senmoderne Vesten

Wimberister og nyåndelige lysarbeidere synes altså å fokusere på hva som kan oppnås i dette livet i form av styrke og bemyndigelse, mens tilværelsen i det neste livet kommer mer i bakgrunnen. Meredith McGuire trekker frem fire forlokkende gaver nye religiøse bevegelser kan gi sine tilhengere, enten de er forankret i den jødisk-kristne tradisjon, som wimberismen, eller i det hun kaller "uoffisiell religion", slik nyåndelige lysarbeidere er: 1. Fokus på den religiøse erfaring, 2. Makt, 3. Orden, og 4. Enhet (McGuire 1981, s. 135-136).

Gjennom *den religiøse erfaring* får wimberister og nyåndelige en ekstra kilde til innsikt om og kontakt med det hellige. En slags direkte forbindelse med Gud og/eller med sitt eget guddommelig indre. Denne åpenbart subjektive kilden til innsikt peker riktignok i wimberismen til en ekstern, objektiv autoritet i form av Gud, fremfor i nyåndeligheten hvor den religiøse erfaring primært fører til kontakt med ens egen indre guddommelighet, eller ens høyere selv. Når Gud taler direkte til John Wimber er det ofte for å irettesette ham for å følge sine subjektive tilbøyeligheter, slik som eksempelvis å stille seg til doms over dem som tjener Herren på en måte han selv misliker, noe for eksempel televangelister¹⁴⁵ gjør (Wimber 1991, s. xvii). Jesus er det fremste eksempel til etterfølgelse på hvordan man skal underordne egne, subjektive behov til fordel for et høyere gode, selv når dette innebærer store ofre:

Jesus was estranged from His family. He was celibate and had no family of His own. He had no education, no wealth or property, no status, not even a home. He spent the last three years of His life as a wanderer with no place to lay His head. He died a criminals death. He lived and died this way in obedience to His Fathers will (Wimber 2006, s. 28).

¹⁴⁵ Televangelist er en betegnelse på en, oftest, evangelisk pastor som benytter seg av fjernsynsmediet i sin forkynnelse og ikke sjeldent tilbyr helbredelse. Kevin Springer hevder at televangelister er på: "the lunatic fringe of popular culture" (Wimber & Springer 2009, s. 249).

Motsatt er det nettopp faren for å la seg styre av eksterne, objektive, og dermed falske ego-tilknyttede normer for adferd de nyåndelige kan unngå ved å lytte til sin egen intuisjon og sine følelser:

En god tommelfingerregel for hvordan man skal bruke tiden, er å aldri gjøre noe man ikke har lyst til å gjøre. Hvis du må tvinge deg selv til å gjøre noe, som for eksempel ta imot en telefonsamtale fra en venn, er det en grunn til at du møter motstand (Virtue 2007, s. 202).

I begge tilfeller bidrar den religiøse erfaring og kommunikasjonen med den overempiriske verden likevel til å bringe det guddommelig nærmere, og til å sakralisere hverdagslivet og sanksjonere ens livsvalg, enten disse utløper av objektivt definerte roller og verdier, eller av egne følelser og ens indre stemme.

Makt kommer i wimberismen gjennom guddommelig skjenket autoritet og ”empowerment” til å kjempe mot demonisk innflytelse, og mot synd og konsekvensene av synd, slik som sykdom. I nyåndeligheten kommer ”empowerment” fra en økt innsikt i og forståelse av den egentlige virkeligheten, og en større grad av samkjøring mellom det personlige selv og det egentlige, eller høyere selv. I begge tilfeller er likevel resultatet til en viss grad det samme. Subjektive problemer, som ens egne eller ens kjæres sykdom og plager, kan imøtegås gjennom bønner til Gud, eller ved affirmasjoner og energimanipulasjon. Også samlivsproblemer, dårlig økonomi, karriereproblemer eller anstrengte sosiale relasjoner kan helbredes, eller forsøkes helbredet, på samme vis og med samme midler som sykdom. Samfunnsproblemer som eksempelvis sosial urettferdighet og kriminalitet, eller endog krig er også fenomener som både wimberister, men spesielt lysarbeidere, er ”empowered” til å bekjempe. Selv naturkatastrofer kan man be Gud om å forhindre eller bøte på konsekvensene av, eller om man er lysarbeider, gå direkte inn for å helbrede bort gjennom endringen av kollektive tankemønstre, eller manipulering av energier som ligger til grunn for disse fenomenene. Mens vi andre må tåle passivt og maktesløst å betrakte lidelsesfulle scener fra krigs-, flom- eller jordskjelvområder kan altså både wimberister og lysarbeidere gjøre noe konkret med problemene. Enten ved å gå i forbønn til Gud om å intervenere, eller ved selv å benytte sin guddommelige kraft til å bøte på problemene.

Orden får lysarbeidere og wimberister på noe ulikt vis. Wimberister har objektivt autoriserte leveregler, normer og verdier slik de er utledet av Skriften, kristen lære og tradisjon og, til en viss grad, gjennom den religiøse erfaring. Lysarbeidere finner orden i harmoni og balanse mellom følelser, binære opposisjoner som det feminine og maskuline, lys og mørke, eller mellom ulike energier. Man kan også si at forestillingen om et meningsfullt

og perfekt utformet univers bidrar til å gi lysarbeidere orden, på samme måte som wimberister kan slå seg til ro med at det ligger en allmektig Guds vilje bak alt det tilsynelatende kaos som omgir oss, og at det foreligger en guddommelig fremdriftsplan hvor den endelige orden en dag vil bli innført. Selv om wimberister og ulike nyåndelige lysarbeidere finner orden på ulikt vis, innebærer det for dem begge en økonomisering av virkeligheten. De bakenforliggende kreftene som driver verden fremover er relativt enkle å begripe, og man oppnår dermed å redusere den hyperpluralistiske, postmoderne verden til noe enklere og mer håndgripelig.

Enhet forstås også noe ulikt i wimberismen og blant lysarbeidere. I wimberismen er denne enheten dels sosial, og det forventes av vineyardkristne at de skal leve sin tro i det daglige livet, og dyrke fellesskap med hverandre, både i forsamlingslokalet og i hjemmene, men det er også en annen form for enhet som er fremtredende hos John Wimber. Den kosmiske kampen mellom Lysets og Mørkets rike blir ført av to dertil tilhørende arméer, og wimberisten har latt seg innrullere i førstnevntes hærstyrker. Det finnes altså en ytre (og indre) fiende som bidrar til å øke følelsen av enhet og samhold. Det er også her vi finner wimberismens løsning på det postulerte problemet med religiøs pluralisme. Kristen pluralisme møtes med en nedtoning av denominasjonsskiller til fordel for synet på ett grunnleggende kristent fellesskap, selv med katolikker, paret med håpet om at karismatikken vil bidra til å bøte på splittelsen av den kristne familien (Wimber & Springer 2009, s. 241-248). Ikke-kristne religioner blir avvist som falske, slik som østlige religioner, eller betegnet som okkultisme og knyttet til demonisk innflytelse, som med nyådeligheten (Wimber 1991, s. 7-8). Lysarbeidere tilbyr andre former for enhet, fremfor alt på bekostning av ulike former for dualitet. Alt betraktes som et holistisk hele som det gjelder å integreres i, eller å innse at man alt er integrert i. Videre tilbyr også lysarbeidere et fellesskap, dog ikke det samme menighetsfellesskapet man finner i Vineyardbevegelsen. Det som binder lysarbeidere sammen er deres felles kall som opplyste frelsesskikkelser, som deler en dypere forståelse av virkeligheten enn den vi andre besitter, og som har en misjon om å være en slags åndelige jordmødre som forløser menneskeheten og verden fra vår mørke tilværelse i uvitenhetens livmor, og inn i en ny, lysere og mer åndelig tid.

7.2 Blir det noen åndelig revolusjon?

”Why do young people refuse to go to church and lack interest to accept the doctrines presented for their belief (Bailey 2006, s. 139)”.

De nyåndelige lysarbeiderne spår en nært forestående åndelig omveltning dersom de lykkes i å oppnå et tilstrekkelig antall opplyste sjeler som tjener menneskeheten. Gjør de rett i å være optimistiske? Om man skal følge Heelas og Woodheads prognoser er det all grunn til å tro at antallet nyåndelige vil øke i fremtiden og vil kunne føre til det de, noe dramatisk, kaller en åndelig revolusjon. De mener at den subjektive vendingen vil fortsette og at vi befinner oss i en ”postmaterialistisk” fase hvor våre primær- og sekundærbehov er dekket, og hvor stadig flere er mer interessert i å pleie sine egne interesser, og følge sine egne drømmer enn å jage etter eksternt definerte mål om suksess og prestisje. I en slik fremtid er det liten plass til objektive religioner som kristendommen (Heelas & Woodhead 2005). Med denne spådommen stiller Heelas og Woodhead seg helt på linje med flere nyåndelige forfattere som har spådd en åndelig fremtid hvor man vender seg bort ifra ”Churchianity and from orthodox religion (...)” (Bailey 2006, s. 17).

Heelas og Woodhead mener den organiserte kristendommen hovedsaklig har to muligheter. Den ene er å overleve som tilbyder av seremonirom og forretter av overgangsritualer. Den andre er å sikte seg inn på en liten nisje av mennesker som foretrekker å underkaste seg eksterne krav og normer fremfor å leve sine egne subjektivt autoriserte liv (2005, s. 141-143).¹⁴⁶ Heelas og Woodhead har ingen tro på en ny vekkelse og heller ikke på at Europa kan gjenkristnes gjennom misjon utenfra (2005, s. 147-148). Det eneste ”håpet” måtte være om folk ble desillusjonerte med det subjektivt autoriserte livet, men: ”The evidence, however suggests that “post-materialists” with their quality of life values, are much more likely to be attracted to the holistic milieu than the congregational domain (Heelas & Woodhead 2005, s. 148)”.

Heelas ekstrapolering av subjektiveringstrenden rommer likevel noen svakheter. Blant annet forutsetter den at velstandsnivået forblir høyt nok til å understøtte en postmaterialistisk livsstil, og at ingenting utfordrer den subjektive trenden utenfra. Vår tids Vesten, og spesielt Europa, opplever aldrende befolkninger, voksende gjeldsbyrder og en betydelig immigrasjon fra ikke-vestlige land.¹⁴⁷ Det er derfor ikke gitt at denne relativt kortvarige perioden nesten fri

¹⁴⁶ Dette minner om Zygmunt Baumans beskrivelse av fundamentalister som ikke klarer å håndtere det store mangfoldet av valg som finnes i den senmoderne verden, og derfor foretar en radikal økonomisering av virkeligheten ved å klynge seg til religionens antatte fundamenter (Bauman 1999, s. 72-75).

¹⁴⁷ Heelas og Woodhead synes ikke å ta hensyn til demografiske faktorer overhodet, annet enn som en metodisk belastning man gjerne vil slippe (Heelas & Woodhead 2005, s.151). Å ekstrapolere den religiøse utviklingen i hele Vesten på bakgrunn av funn fra én enkelt småby var kanskje noe optimistisk alt i utgangspunktet, men når man i tillegg velger en by som ikke reflekterer sammensetningen av resten av landet, eller den vestlige sivilisasjonen for øvrig, blir prognosen enda mindre kredibel. Kanskje vil det ikke være tilfellet i småbyen Kendal, men morgendagens England og Storbritannia kommer i stor grad til å være bebodd av mennesker med en annen kulturbakgrunn enn dagens befolkning. Alt i dag er mer enn en av fire elever (26.5 %) ved britiske

for økonomiske bekymringer vil vedvare,¹⁴⁸ og også innvandringen vil påvirke utviklingen av det religiøse livet i Europa. Heelas og Woodhead peker på jødedom og islam som de kristne kongregasjonenes eneste konkurrenter på "life as" markedet, men mener at det finnes kulturelle barrierer som hindrer europeere i å konvertere til slike religioner (2005, s. 143). Nå vil vel også hinduer og sikher falle inn under "life as" religioner, og i likhet med islam har de ikke vært avhengig av konvertitter for å vokse i størrelse.¹⁴⁹ Kanskje vil også disse religionene subjektiveres innenfor tidsrammen på 30-40 år, men det gjenstår ennå å se. Videre spiller innvandring fra kristne land alt en viktig rolle i å bremse nedgangen i antall kirkegjengere. Philip Jenkins påpeker at såkalte sørlige kristne alt har stor betydning for det kristne miljøet i Storbritannia (Jenkins 2002, s. 96-99, se også: Davie 2002, s. 107-108), og også i Norge spiller de allerede en viktig rolle (Dawn Norge 16.03.2011).¹⁵⁰ Den religiøse pluralismen kan også indirekte påvirke subjektiveringstrenden. Religionssosiologen Rodney Stark mener at monopol svekker vitaliteten og konkurranseevnen til en kirke, mens pluralisme virker i motsatt retning (Davie 2007, s. 76-77). Det økende religiøse mangfoldet i Europa kan på sikt gjøre det vanskelig å forsvare en diskriminering til fordel for de tradisjonelle kirkene, med dens mange "gratispassasjerer", og dersom Stark har rett, vil man kunne tenke seg en revitalisering av kristendommen gjennom nye trossamfunn i et "fritt marked". Dersom europeere ønsker å beholde overgangsritualene og seremoniene som de til nå, ifølge Grace Davie, nærmest har sett på som et velferdsgode, må de engasjere seg aktivt i kirkene, fremfor å la et aktivt mindretall av kirkemedlemmer ivareta den religiøse kapitalen for dem.¹⁵¹

Videre er det altså slik at wimberismen, og andre karismatiske former for kristendom, også tilbyr svar på en rekke subjektive behov, samtidig som de ivaretar de sentrale kristne læresetninger, forestillinger og i all hovedsak også de objektive autoritetskildene, slik som

skoler av en annen etnisk bakgrunn enn britisk (Clarke 22.06.2011):

<http://www.education.gov.uk/rsgateway/DB/SFR/s001012/SFR12-2011.pdf>.

¹⁴⁸ Grace Davie mener alt å se tendenser til at europeiske land begynner å ta inn over seg de økonomiske utfordringene som ligger i fremtiden, og spår at religiøse institusjoner vil gjenoppta noe av sin tradisjonelle velferdsrolle, noe hun mener vil bli enklere i visse land enn andre (Davie 2007, s. 227-228). At reduksjoner i offentlig velferd kan øke etterspørselen etter mer forpliktende religiøse fellesskap på bekostning av subjektiv åndelighet synes å være en rimelig antagelse.

¹⁴⁹ Ifølge PEW Research Center vil 8.2 % av Storbritannias innbyggere være muslimske i 2030, alt 15 år før Heelas og Woodheads prognostiserte revolusjon. Det betyr naturligvis ikke at alle disse vil være praktiserende muslimer, men det synes likevel klart at subjektiveringen må omfatte flere enn kristne dersom noen åndelig revolusjon skal finne sted. (PEW Research Center 27.01.2011): <http://pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe.aspx>

¹⁵⁰ Migrantmenigheter står, ifølge Dawn Norge, for mellom 80-85 % av nyplantingene av kirker i Oslo og er årsaken til overraskende hyggelige tall, sett med kristne øyne (Dawn Norge 16.03.2011):

<http://www.dawnnorge.no/LinkClick.aspx?fileticket=jE9CiJpTdO8%3d&tabid=2942&language=nb-NO>

¹⁵¹ Grace Davie kaller dette europeiske fenomenet for "vicarious religion" eller stedfortredende religion (Davie 2002 og Davie 2007).

Bibelen, noe også Heelas og Woodhead anerkjenner (2005, s. 145-147). Kanskje er de mer konkurransedyktige enn Heelas tror, og i stand til å snu den religiøse subjektiveringstrenden, fremfor kun å bremse den? Muligens er det riktig å si, slik John Wimber selv antyder, at karismatisk kristendom og nyåndelighet er to parallelle svar på den rasjonelle avfortryllingen av verden som har etterlatt et savn etter det overnaturlige og mirakuløse blant oksidentalere som synes å sanse at det er noe mer utover den empiriske virkeligheten?

People everywhere – even Westerners conditioned to believe there is nothing beyond what scientists tell them – feel the need to reach out for something more, something beyond the rational, something spiritual. This gives rise to people's involvement in New Age practices outside of Christianity and in charismatic experiences within (Wimber & Springer 2009, s. 136-137).

Den åndelige revolusjonen, subjektiv åndelighets fordrivelse av objektiv religion, er, etter min mening, langt ifra noe uunngåelig utfall av ”kampen” mellom karismatiske former for kristendom og det holistiske miljø. Dels fordi eksempelvis wimberister svarer på mange av de samme behovene i menneskers liv som de nyåndelige gjør, dels fordi nye objektive religioner gjør sitt inntog i Vesten og kompliserer regnestykket, og kanskje også fordi morgendagens europeere ikke nødvendigvis vil ha det overskuddet av tid og penger som synes å være en forutsetning for å kunne følge sin individuelle åndelige sti. Kanskje kan den dramatiske omvendelsen til motkulturens røst fremfor noen annen, Bob Dylan, tjene som et eksempel på at utviklingen ikke trenger å være så enspektet som Heelas og Woodhead hevder? ¹⁵²

7.3 Fra motkulturens røst til svovelpredikant

“You’re gonna have to serve somebody. Well, it may be the devil or it may be the Lord. But you’re gonna have to serve somebody (Bob Dylan 1979).”

Bob Dylan er utvilsomt en av Vineyard Christian Fellowships mest berømte bibelstudenter. Hans omvendelse kom på dramatisk vis etter at noen kastet et lite sølvkors på scenen under en konsert i 1978 etterfulgt av en Jesusmanifestasjon på hans hotellrom. Dylan satte så av hele tre måneder av sitt hektiske artistliv til studier ved ”The School of Discipleship” og ble fulgt av vineyardpastoren, *Larry Myers* på sin turne i 1979 (Williamson 2006, s. 111-114).

Sangteksten over passer godt med det wimberske synet på autoritet, så vel som med forestillingen om kosmisk dualitet, men nyåndelige lysarbeidere vil neppe være enige. Jo, man kan gjerne ”tjene” noen, tjene menneskeheten, men ikke fordi man må, men fordi man

¹⁵² Nå skal det sies at Dylans tro ble noe mindre glødende med årene, kanskje fordi to unge mennesker døde under fremføringen av sangen ”Saved” under en konsert i Avignon i 1981. Fra 1983 sluttet i hvert fall Dylan å misjonere fra scenekanten. (Williamson 2006, s. 123-124).

velger å gjøre det. Man gjør det da fordi en slik beslutning er sanksjonert av vårt eget høyere selv, ikke fordi man underkaster seg en annen makts vilje.

7.4 Konklusjon

Innledningsvis stilte vi følgende problemstilling:

Kan man hevde at nyåndelig helbredelse inngår som del av en pelagiansk egenfrelse hvor *selvet* utgjør den høyeste autoritet, i motsetning til nykarismatikken som ser på både legemlig og sjelelig helbredelse som en guddommelig nådegave skjenket av en transcendent guddom?

Ja, er det korte svaret på dette spørsmålet. Jeg mener å ha sannsynliggjort at både wimbersk og nyåndelig helbredelse er nært knyttet opp til deres respektive soteriologier, og at hovedskillet mellom dem er knyttet til autoritet i frelses spørsmålet, så vel som i forvaltningen av de helbredende kreftene. I nyåndeligheten inngår helbredelsen som en konsekvens av, og dels som et mål for, den selvspiritualiserende frelsesveien. Veien til frelse er å komme i en stadig større grad av kontakt med, forståelse av og innsikt i sitt eget guddommelige indre, sitt høyere selv. Dette er også veien til helbredelse, enten gjennom å forstå at det eneste som er virkelig er menneskets ånd eller sjel, eller ved å oppnå evnen til å manipulere energien eller energiene som animerer og styrer mennesket, og gjerne også det øvrige kosmos. I begge tilfeller er det egoet, og egotilknytning, som i stor grad samsvarer med det vi kaller eksternt objektivt autoriserte normer og forestillinger, som anses som hinderet som må overstiges for å oppnå dette målet. Man trenger ingen sanksjonering fra ytre krefter for å oppnå frelse eller helbredelse, da man selv er guddommelig og, i hvert fall formelt, likestilt selv med store mestere som Jesus og Buddha. Ved å følge Dylans råd om å tjene en annen vilje, være seg Djevelen eller Gud, ville man tvert i mot gitt avkall på den nyåndelige frelsen, som avhenger av at man er tro mot sin egen indre stemme på bekostning av eksterne autoriteter. Kanskje kan man hevde at de nyåndelige har tatt den subjektive vendingen til sitt ytterpunkt ved å påta seg det fulle ansvaret for både egen helse og egen frelse?

For wimberister stiller det seg annerledes. Her utgår løftet om helbredelse fra Jesu frelsesverk på korset, og er knyttet opp til det tilhørende løftet om frigjøring fra synd. Både helbredelse og frelse er således å regne som gaver fra en kjærlig, transcendent og allmektig Gud. Byrden som mennesket må lette seg fra om det skal kunne oppnå så vel helbredelse som frelse, er synd og syndens konsekvenser som er påført oss gjennom Satans utnyttelse av Adam og Evas svakhet ved syndefallet. Denne fortellingen tjener som en advarsel og en

påminnelse om å følge guddommelige, eksternt objektivt autoriserte regler, normer og eksempler til etterfølgelse, fremfor å gi etter for subjektive behov og fristelser som åpner for demonisk innflytelse og små individuelle syndefall i form av personlig synd, med påfølgende legemlige plager og sjelelig fortapelse. Til tross for et fokus på subjektive behov må wimberisten underkaste seg Guds autoritet. Valget står, slik Dylan synger det, mellom Gud eller Djevelen.

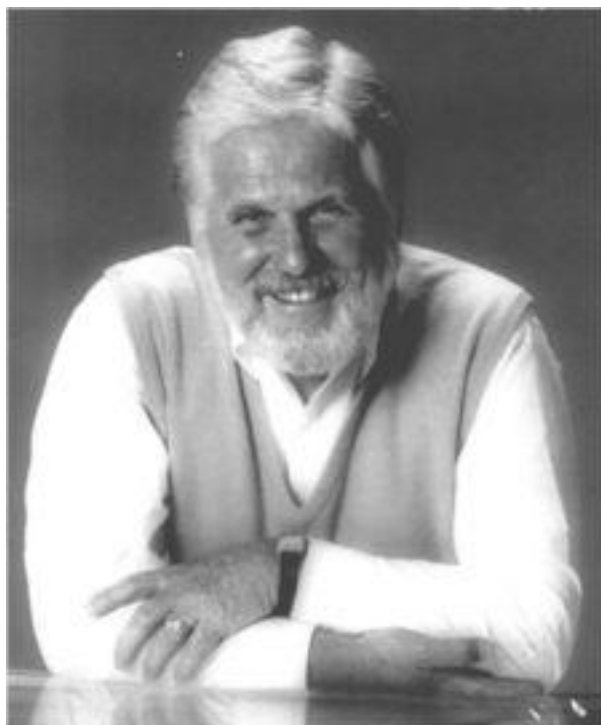
Differensieringen mellom sjelelig og legemlig helbred er langt på vei opphevet hos disse to gruppene helbredere som vender seg henholdsvis innover mot egen guddommelighet, eller utover, mot en Gud som står utenfor og over skaperverket, for helbredelse av hele mennesket, men er de en trussel mot legevitenskapens dominans? I den grad legevitenskapen noen gang har hatt noe monopol på sykdomsbekjempelse er det i dag brutt, men dens terapeutiske hegemoni forblir intakt. Åndelig og religiøs helbredelse synes i overveldende grad å arbeide med legevitenskapen fremfor å forsøke å erstatte den.¹⁵³ Viktigere er det nok likevel at både nyåndelige og wimberske helbredere tilbyr en ”kur” som en medisinsk disiplin forankret i vitenskap aldri kan levere, tross sin terapeutiske overlegenhet. Det gjelder først og fremst et mål og en hensikt med livet, uavhengig av om det leves i helse eller vanhelse, men det er ikke alt. Selv om både wimberister og nyåndelige lysarbeidere er mest opptatt av livet i denne verden, er de også i stand til å snu det uunngåelige terapeutiske nederlaget, døden, til noe meningsfylt og endog positivt. Til den endelige helbredelsen, for de kristne, og til det store eventyret, for de nyåndelige.

¹⁵³ Det er også tilfellet i McGuire's langt mer omfattende materialet og: ”virtually all adherents use both medical and alternative healing (McGuire & Kantor 1998, s. 15).

Bilder

John Wimber: Kilde: Lifetime Vineyard Church:

<http://lifetimevineyard.wordpress.com/vineyard-history/> (Sist besøkt: 31.07.2011).



Til venstre: **Doreen Virtue**. Kilde: Angeltherapy.com:

<http://www.angeltherapy.com/about.php> (Sist besøkt: 31.07.2011).



Louise L. Hay. Kilde: Wikimedia Commons:

<http://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=Special%3ASearch&search=Louise+Hay>

(Sist besøkt: 31.07.2011).

Litteraturliste

Alexander, K. E. (2006). *Pentecostal Healing: Models in Theology and Practice*. Dorset, Deo Publishing.

Aukrust, K. (2005). Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ. I: Gustavson, A. (red.) *Kulturvitenskap i felt*, s. 219-242. Kristiansand, Høyskoleforlaget AS.

Bailey, A. (2006). *The Reappearance of the Christ*. New York, Lucis Publishing Company.

----- **(2007).** *Esoteric Healing*. A treatise on the seven rays, b. 4. New York, Lucis Publishing Company. Opprinnelig utg. 1953. Opprinnelig utg. 1948.

Bauman, Z. (red.). (1998). *Postmodern religion?* Religion and Modernity. Oxford, Blackwell Publishers Ltd.

Berger, P. L. (1993). *Religion, samfund og virkelighet: elementer til en sociologisk religionsteori*. Oslo, Vidarforlaget.

Bruce, S. (1998). Cathedrals to cult: the evolving forms of religious life. I: Paul Heelas, D. M., Paul Morris (red.) *religion, modernity and postmodernity*, s. 19-35. Oxford, Blackwell Publishers Ltd.

Burkert, W. (1985). *Greek religion: archaic and classical*. Oxford, Blackwell.

----- **(1997).** *Oldtidens mysteriekulter: Carl Newell Jackson-forelesninger*. Oslo, Pax.

Byrne, R. (2006). *The secret*. New York, Beyond Words.

Chadwick, H. (1993). *The early Church*. London, Penguin Books.

Coates, G. (1998). The Ecumenist. I: Pytches, D. (red.) *John Wimber - His Influence and Legacy*, s. 154-160. Guildford, Eagle.

Davie, G. (2002). *Europe: the exceptional case : parameters of faith in the modern world*. London, Darton, Longmann & Todd.

----- **(2007).** *The sociology of religion*. Los Angeles, Sage.

DeMarinis, V. (2006). Existential Dysfunction. I: Holm, B. (red.) Religion i det 21. Århundrede, *Tro på teatret*, s. 229-243. København, Forlaget Multivers ApS.

Ehrenreich, B. (2010). *Smile or die: how positive thinking fooled America and the world*. London, Granta.

Eriksen, T. B. (1995). *Helse i hver dråpe: innspill om etikk, kunnskap og omsorg*. Oslo, Universitetsforlaget.

Flood, G. (2007). *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion*. London, Continuum. V, 311 s. s.

Fuller, R. C. (1989). *Alternative medicine and American religious life*. New York, Oxford University Press.

Gawain, S. (2002). *Creative Visualization*. Novato, Nataraj Publishing.

Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (1998). *Skjult visdom - universelt brorskap: teosofi i Norge*. Oslo, Emilia.

----- (2005). *Kulturens refortrylling: nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo, Universitetsforl.

Gilje, N. (1996). Sekulariseringstesens og dens kritikere. Det sivile samfunn og moderniseringens dialektikk. *Rapport - Norsk senter for forskning i ledelse, organisasjon og styring (9)*. , Norsk senter for forskning i ledelse, organisasjon og styring. 97-142 s.

----- (2003). *Heksen og humanisten: Anne Pedersdatter og Absalon Pederssøn Beyer : en historie om magi og trolldom i Bergen på 1500-tallet*. Bergen, Fagbokforl.

Goodwin, J. (1997). *Wimber the Gnostic - Testing the fruit of the Vineyards*. Cambridge, St. Matthews Publishing Ltd.

Gunstone, J. (1998). An Anglican Evaluation. I: Pytches, D. (red.) *John Wimber: His Influence and Legacy*, s. 224-236. Guildford, Surrey, Eagle.

Haller, J. S. (2010). *Swedenborg, Mesmer, and the mind/body connection: the roots of complementary medicine*. Swedenborg studies, b. no. 19. West Chester, Pa., Swedenborg Foundation.

Hammer, O. (2004a). *Claiming knowledge: strategies of epistemology from theosophy to the New Age*. Boston, Brill.

----- (2004b). *På spaning efter helheten: New Age, en ny folktro?* 2 utg. [Stockholm], Wahlström & Widstrand.

Hanegraaff, W. J. (1998). *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Albany, N.Y., State University of New York Press.

Harvey, P. (2008). *An introduction to Buddhism: teachings, history and practices*. New Delhi, Cambridge University Press.

Hauge, K. (1985). *Liv og helse: et teologisk syn på helbredelse : bidrag til forståelse og samtale.* Oslo, Verbum.

Hay, L. L. (1999). *You Can Heal Your Life.* New York, Hay House Inc.

----- (1998). *Heal Your Body A-Z: The Mental Causes for Physical Illness and the Way to Overcome Them.* New York, Hay HOUse.

Heelas, P. (2005). *The New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity.* Oxford, Blackwell.

Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality.* Malden, Mass., Blackwell Publ.

Hopking, A. (2007). *Esoteric Healing - A Practical Guide Based on the Teachings of the Tibetan in the Works of Alice A. Bailey.* Nevada City, Blue Dolphin Publishing Inc.

Kolloen, I. S. & Gjerstad, J. (2008). *Snåsamannen: kraften som helbreder.* Oslo, Gyldendal.

Kradin, R. (2008). *The placebo response and the power of unconscious healing.* New York, Routledge.

Krogseth, O. (1993). Peter L. Bergers sosiologiske humanisme (innledning). I: Berger, P. (red.) *Religion, samfund og virkelighed.* Oslo, Vidarforlaget.

Kydd, R. (2001). *Healing through the centuries : models for understanding.* Peabody, Mass., Hendrickson Publishers.

Lewis, D. (1989). *Healing: Fiction, Fantasy or Fact?* Kent, Hodder and Stoughton Ltd.

Lewis, J. R. (2002c). *The Encyclopaedia of Cults, Sects and New Religions.* New York, Prometheus Books.

Lewis, J. R. (2002a). *Calvary Chapel Church.* Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects and New Religions. New York, Prometheus Books. 150-151 s.

Lewis, J. R. (2002b). *Charismatic Movement.* Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects and New Religions. New York, Prometheus Books. 160-161 s.

Lewis, J. R. (2002c). *Christian Science (First Church of Christ, Scientist).* 2 utg. Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects, and New Religions. New York, Prometheus Books. 175-178 s.

Lewis, J. R. (2002d). *Jehova's Witnesses, Millerism, and the Adventist Tradition.* Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects, and New Religions. New York, Prometheus Books. 439-441 s.

Lewis, J. R. (2002e). *New Thought Movement*. 2 utg. Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects and New Religions. New York, Prometheus Books. 534-536 s.

Lupton, D. (1994). *Medicine as culture: illness, disease and the body in western societies*. London, Sage Publications.

Lübcke, P. & Grøn, A. (1996). *Filosofileksikon*. Oslo, Zafari. 607 s. s.

MacArthur, J. F. (1992). *Charismatic Chaos*. Grand Rapids, Zondervan Publishing House.

MacLachlan, M. (1997). *Culture and health*. Chichester, Wiley. XV, 316 s. s.

Martin, B. (1998). From pre- to postmodernity in Latin America: the case of pentecostalism. I: Paul Heelas, D. M., Paul Morris (red.) *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford, Blackwell Publishers Ltd.

Martin, D. (1990). *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, Blackwell.

Martin, D. (2002). *Pentecostalism: the world their parish*. Oxford, Blackwell.

Martin, L. H. (1987). *Hellenistic religions: an introduction*. New York, Oxford University Press.

McGuire, M. B. (1981). *Religion : the social context*. Belmont, Calif., Wadsworth.

McGuire, M. B. & Kantor, D. (1998). *Ritual healing in suburban America*. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.

McNutt, F. (2009). *Healing*. Notre Dame, Ave Maria Press.

Melton, J. G., Clark, J. & Kelly, A. A. (1990). *New Age encyclopedia: a guide to the beliefs, concepts, terms, people, and organizations that make up the new global movement toward spiritual development, health and healing, higher consciousness, and related subjects*. Detroit, Gale.

Melton, J. G. (2002). *New Age Movement*. 2 utg. Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects and New Religions. New York, Prometheus Books. 529-532 s.

Moerman, D. E. (2002). *Meaning, medicine, and the "placebo effect"*. Cambridge, Cambridge University Press.

Märtha, L., Samnøy, E. & Tindberg, S. (2009). *Møt din skytsengel*. [Oslo], Cappelen Damm.

Pals, D. L. (2006). *Eight theories of religion*. New York, Oxford University Press.

Pearl, E. (2001). *The Reconnection*. Carlsbad/New York, Hay House.

Pollock, K. (1993). Attitude of mind as a means of resisting illness. I: Radley, A. (red.) *Worlds of Illness*, s. 49-70. New York, Routledge.

Porterfield, A. (2005). *Healing in the history of Christianity*. New York, Oxford University Press.

Pytches, D. (red.). (1998). *John Wimber - His Influence and Legacy*. Guildford, Eagle.

Rasmussen, T. & Thomassen, E. (2002). *Kristendommen: en historisk innføring*. Oslo, Universitetsforl.

Santucci, J. (2002a). *Theosophical Movement*. 2 utg. Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects and New Religions. New York, Promotheus Books. 727-730 s.

Santucci, J. (2002b). *Theosophical Society*. 2 utg. Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects and New Religions. New York, Promotheus Books. 730-734 s.

Schechner, R. (2006). *Performance theory*. 2 utg. London, Routledge.

Schuchman, H. (2007). *A Course in miracles: combined volume : I. Text, II. Workbook for students, III. Manual for teachers*. New York, Viking.

Schwartz, G. E. (2007). *The Energy Healing Experiments - Science Reveals Our Natural Power To Heal*. New York, Atria Books.

Smart, N. (1973). *The science of religion & the sociology of knowledge: some methodological questions*. Princeton, N. J., University press.

Stark, R. (1996). *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

----- (2006). *The victory of reason: how Christianity led to freedom, capitalism, and Western success*. New York, Random House.

----- (2007). *Cities of God: the real story of how Christianity became an urban movement and conquered Rome*. New York, HarperOne.

----- *Gods Batallions*. New York, HarperCollins Publishers.

Thomassen, E. (2011). *Manikeiske skrifter*. Verdens hellige skrifter. Oslo, De norske Bokklubbene AS.

Torkelsen, A. (2004). *Gresk leksikon: mytologi - kunst og kultur - politikk i antikkens Hellas*. Bjørnemyr, Frifant forl.

Virtue, D. (2003). *Archangels & Ascended Masters*. New York, Hay House Inc.

----- (2007). *Lysarbeiderens vei*. [Oslo], Damm.

Voltaire. (2000). *Candide, eller Optimismen*. [Oslo], Gyldendal. Opprinnelig utg. 1759.

Weber, M. (1993). *The sociology of religion*. Boston, Beacon Press.

----- (2005). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. [Oslo], Bokklubben.

Whitehead, C. (1998). A Catholic Evaluation. I: Pytches, D. (red.) *John Wimber - His Influence and Legacy*, s. 224-236. Guildford, Surrey, Eagle.

Williams, R. (1993). Religion and illness. I: Radley, A. (red.) *Worlds of Illness*, s. 71-91. New York, Routledge.

Williamson, N. (2006). *The rough guide to Bob Dylan*. London, Rough Guides. VI, 336 s. s.

Wilson, K. (2002). *Toronto Blessin*. Lewis, J. R. (red.). The Encyclopaedia of Cults, Sects and New Religions. New York, Prometheus Books. 736 s.

Wimber, J. (2006). *The way in is the way on : John Wimber's teachings and writings on life in Christ*. British ed. utg. Eastbourne, Kingsway Communications. 2

Wimber, J. & Springer, K. (2009). *Power evangelism*. 2nd rev. & oppdatert utg. Ventura, California, Regal.

Wimber, K. S. o. J. (1991). *Power Healing*. b. . New York, HarperCollins Publishers.

Elektroniske kilder

Arnesen, H.O. (05.05.2011), *Kjønnskifte og burkadiskriminering i den virtuelle verden*, Religioner.no: <http://religioner.no/siste-nytt/virtuell-religionsundervisning/> (Sist besøkt: 30.07.2011).

Bibelen.no (2008), *Nettbibelen*, Det norske bibelselskapet og Verbum forlag, Oslo: <http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx> (Sist besøkt: 30.07.2011).

Clarke, A. (22.06.2011) "Statistical First Release - Schools, Pupils, and their Characteristics January 2011", Department for Education: <http://www.education.gov.uk/rsgateway/DB/SFR/s001012/SFR12-2011.pdf>, side 2 og 20. (Sist besøkt: 30.07.2011).

Erlandsen, O.P. (2011) *Kristenmannsblogg*: <http://kristenmannsblogg.wordpress.com/>
(Sist besøkt: 30.07.2011).

Dawn Norge (16.03.2011), *Migrantmenigheter i Norge*:
<http://www.dawnnorge.no/LinkClick.aspx?fileticket=jE9CiJpTdO8%3d&tabid=2942&language=nb-NO> (Sist besøkt: 31.07.2011)

Førli, A. K. (11.08.2007), *Englene er lysvesener*, NRK, Om Trygve Hegnars intervju med prinsesse Märtha Louise Behn: <http://www.nrk.no/nyheter/1.3168751> (Sist besøkt: 30.07.2011).

Kjelvik, J. (desember 2007) *Fra kommunekasser til helseforetak – 120 års kollektiv helseutbygging*, s. 219-231, På liv og død – helsestatistikk i 120 år. red. Ragnhild Rein Bore. Statistisk Sentralbyrå: <http://www.ssb.no/emner/03/00/sa94/sa94.pdf> (Sist besøkt: 30.07.2011).

Larsen, Ø. (14.02.2009), *Edvard Jenner*, Store norske leksikon:
http://snl.no/Edward_Jenner (Sist besøkt: 30.07.2011).

Nielsen J. C. (14.03.2011) *Engler til Japan*, Gatepresten:
<http://gatepresten.wordpress.com/2011/03/14/engler-til-japan/> (Sist besøkt: 30.07.2011).

Ramm, J. *Helse – flere velger alternativt*, Statistisk sentralbyrå:
<http://www.ssb.no/ssp/utg/201002/05/> (Sist besøkt: 31.07.2011)

Redaksjonen for estetiske fag (14.02.2009). *Baldakin*, Store norske leksikon:
<http://snl.no/baldakin> (Sist besøkt: 30.07.2011).

Rønneseth, A. (2011). *Aslan's blogg*: <http://aslakro.wordpress.com/> (Sist besøkt 30.07.2011).

The Pew Forum on Religion and Public Life (27.01.2011), *Region Europe*, The Future of the Global Muslim Population, Projections for 2010-2030: <http://pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe.aspx> (Sist besøkt: 30.07.2011)

Vineyard USA. (2010) *Vineyard History*, About Vineyard:
<http://www.vineyardusa.org/site/about/vineyard-history> (Sist besøkt 30.07.2011).

Vineyard.no. <http://www.vineyard.no/> (Sist besøkt: 30.07.2011).

Vedleggsoversikt

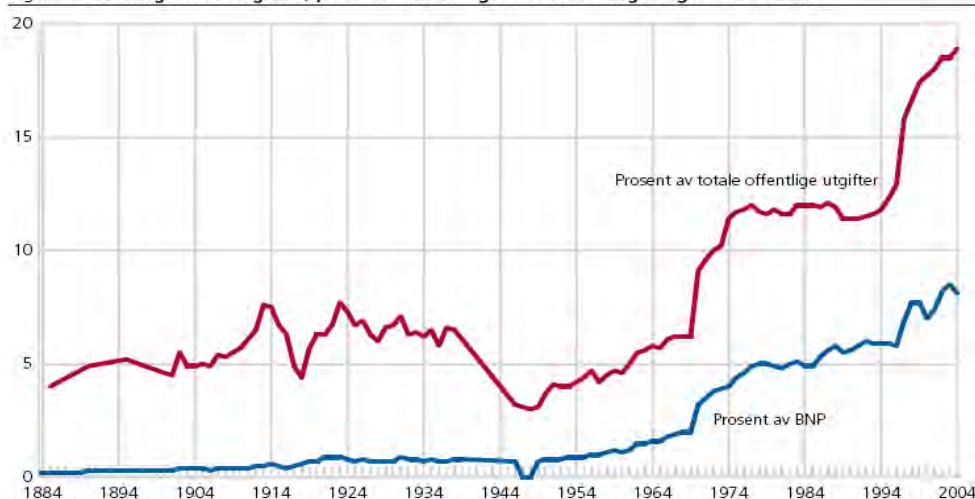
1. Helseforbruk i Norge
2. Mentalistisk og vitalistisk helbredelse
3. Organiseringen av det holistiske miljø
4. Religiøse gruppers forhold til legevitenskapen
5. Liste over informanter og relevant, norsk forskning
6. Ordliste

Vedlegg 1. Helseforbruk i Norge

Historiske helseutgifter 1884–2004

Historisk helsestatistikk

Figur 1. Offentlige helseutgifter, prosent av BNP og totale offentlige utgifter. 1884-2004¹



¹ 1946–1948: Tall for helsekonsum mangler. Forholdet mellom helseutgifter og helsekonsum i 1949 er brukt. Utgifter x 0,75.
Kilde: Larsen m. fl. (1986) som har tallene fra Statistisk årbok, statsregnskapet og nasjonalregnskapet. Statistisk sentralbyrå: NOS Historisk statistikk.
Utgifter fra 1958, 1968, 1978 og 1994 samt Nasjonalregnskapet.

- Utgifter knyttet til helse utgjør nesten en femtedel av det offentlige forbruket i Norge.
- Offentlig helseforbruk utgjør 8 % av landets totale produksjon, eller BNP
- Veksten i utgifter de siste tiårene har vært formidabel, både absolutt og relativt, og har (målt i faste år 2000 kroner) blitt firedoblet mellom 1970 og 1996.

Kilde: Kjelvik, J. (desember 2007) *Fra kommunekasser til helseforetak – 120 års kollektiv helseutbygging*, Statistisk sentralbyrå s. 219-231:

<http://www.ssb.no/emner/03/00/sa94/sa94.pdf> (Sist besøkt: 30.07.2011).

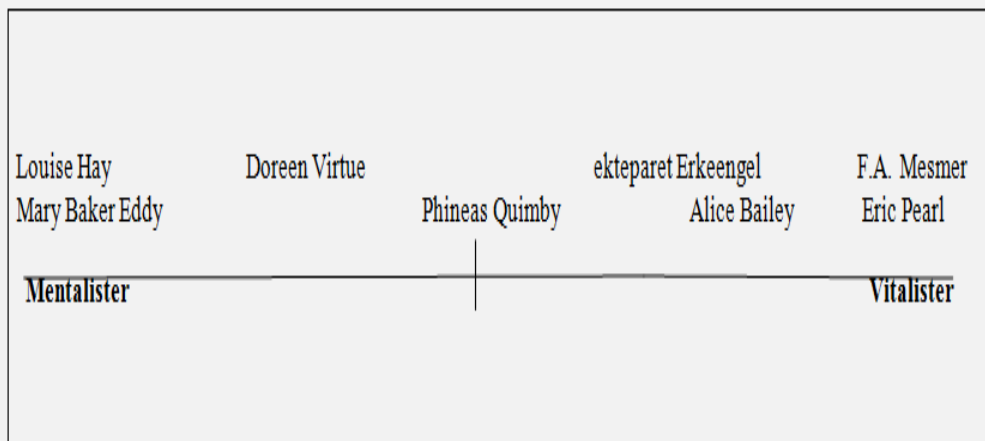
Alternativ behandling – funn fra SSBs levekårsundersøkelse 2008

- Alternativ behandling fører ikke til mindre bruk av medisinsk behandling. Brukere av alternativ behandling går også til medisinsk behandling oftere enn gjennomsnittet.
- Brukere av alternativ behandling har mindre tillit til behandling fra lege enn gjennomsnittsnordmannen, og er i større grad enig i at legen gir pasientene for lite oppmerksomhet.
- Gjennomsnitts årlig forbruk for en konsument av alternativ behandling ligger på i underkant av 2500,- Kvinner bruker betydelig mer enn menn.
- Akupunktur og massasjeterapier er langt de største alternative behandlingsformene
- **Kilde:** Ramm, J. (2008) *Helse – flere velger alternativt*, Statistisk sentralbyrå:

<http://www.ssb.no/ssp/utg/201002/05/> (Sist besøkt: 31.07.2011)

Vedlegg 2. Mentalister og vitalister

Modell 1. Mentalistisk og vitalistisk helbredelse i nyåndeligheten



Mentalister og vitalister: Helbredelse innenfor det såkalte holistiske miljø kan deles inn i to hovedskoler. *Mentalistene* mener at tanker kan lede til sykdom og at man kan tenke seg frisk. *Vitalistene* forestiller seg derimot at den menneskelige helse avhenger av at en vital livskraft får strømme fritt og uhindret gjennom legemet.

Ytterpunkter og mellomposisjoner: Dagens nyåndelighet er lite dogmatisk og blander gjerne ulike perspektiver på helbredelse, i motsetning til i det nittende århundret. En tidlig helbreder som M.B. Eddy befinner seg på den mentalistiske ytterkanten av aksen. Hun mener at den materielle verden, en eventuell vital livskraft inkludert, er illusorisk. På den andre ytterkanten kan man plassere F.A. Mesmer som hevder at en slags eterisk væske, *animalsk magnetisme*, er kilden til all sykdom og all helbredelse. På midten av aksen vil det være naturlig å plassere P. Quimby. Som Mesmer fastholdt han at nøkkelen til god helse lå i en balanse av den animalske magnetismen, men hevdet at årsaken til forstyrrelser av denne vitale livskraften var å finne i sinnet. For å rette på forstyrrelsene av denne livskraften måtte man endre sin tro og sine forestillinger om sykdom og helse.

Terapeutiske teknikker og metoder: I mentalistisk eller metafysisk helbredelse er ulike former for affirmasjoner den viktigste helbredelsesmetoden. I vitalistisk helbredelse har man et langt bredere spenn av teknikker innenfor ulike disipliner. Akupunktur, håndspåleggelse, osteopatiske og kiropraktiske teknikker, vitaliserte medisiner eller væsker etc.



Vedlegg 3. Organisering av det holistiske miljø

Modell 2. Organisering av det holistiske miljø



1. Blant nyådelighetens religiøse eksperter kan medregnes helbredere, spiritister, sjamaner, profesjonelle klarsynte, forfattere av nyåndelig litteratur, kurs- og foredragsholdere og undervisere i nyåndelig og esoterisk kunnskap og ferdigheter.
2. Blant nyådelige legfolk, eller livssynsnyådelige, finner vi dem som har et nyåndelig verdensbilde og lever etter det man kan kalle generelle nyådelige verdier. De er store forbrukere av nyådelige "produkter" og deltar gjerne i internettfora, på alternativmesser, kurs og foredrag samt i nyådelige ritualer.
3. Konsumenter av nyådelige produkter "shopper" nyådelige produkter de finner tiltrekkende slik som astrologi, numerologi, akupunktur, fotsoneterapi, aromaterapi og lignende og kan dele visse nyådelige forestillinger, men uten at det påvirker livene deres i noen større grad.

*Paul Heelas betegner disse tre kategoriene som: "fully engaged", "serious part-timers" og "casual part-timers". Illustrasjonen over er basert på en modell av I. Sælid Gilhus og L. Mikaelson.

Vedlegg 4. Religiøse tenkere og grupper forhold til legevitenskapen.

Modell 3. Religiøse tenkere og grupper forhold til legevitenskapen

<i>Legevitenskapsfornektende</i>	<i>Legevitenskapstilpassende</i>	<i>Legevitenskapsbekreftende</i>
Sarah Mix, Mary Baker, Eddy, Phineas Quimby, Louis Hay, Doreen Virtue	Antroposofer, Jehovas Vitner, Syvendedagsadventister	John Wimber, ekteparet Erkeengel, Alice Bailey

Legevitenskapsfornektende: Denne gruppen avviser legevitenskapens terapeutiske evner. Her finner vi i dag fremfor alt nyåndelige mentalister. Også grunnleggerne av en rekke av de konkurrerende medisinske skolene i det attende og ikke minst nittende århundret slik som S. Hahnemann, J. T. Still, D. D. Palmer var legevitenskapsfornektende.

Legevitenskapstilpassende: I denne mellomkategorien finner vi religiøse grupper som aksepterer legevitenskapens terapeutiske evner og gjerne også benytter seg av dem, men som motsetter seg visse former for behandling eller medisiner. Mange antroposofer og flere andre nyåndelige grupper er skeptiske til profylaktiske behandlinger, slik som vaksiner, mens eksempelvis Jehovas Vitner motsetter seg blodoverføringer.

Legevitenskapsbekreftende: Denne gruppen ser på legevitenskapen som en verdifull kilde til sykdomsbekjempelse. Her finner vi de fleste kristne grupper og også mange nyåndelige. Religiøse helbredere innenfor denne gruppen forestiller seg at legevitenskapen og åndelig eller guddommelig helbredelse kompletterer hverandre. Selv legevitenskapsbekreftende grupper kan likevel ha visse innsigelser ovenfor ortodoks medisinsk helsepleie.

Denne modellen baserer seg på de weberske kategoriene: "Wetablehnung", "Weltanpassung" og "Weltbejahung".



Vedlegg 5. A og B

A) Oversikt over oppgaver og avhandlinger med relevans for oppgaven.

- Masteroppgaver: 1. **Kari Krogstad**: ”*Helse, helhet og hellighet* (religionshistorie)”.¹⁵⁴ 2. **Svein Mentzen**: ”*Har troende krav på helbredelse?*” (teologi). 3. **Katarina Øi Heidem**: ”*The Quest for Healing*” (sosialantropologi).
- Hovedfagsoppgave: Karl Inge Tangen: ”*Guds rike og kirkens helbredende tjeneste: en presentasjon og vurdering av John Wimbers forståelse av kirkens helbredende tjeneste med vekt på fysisk helbredelse*” (teologi).
- Avhandling: **Runar Helge Olsen** ” *Nådegavene - etterfølgelse i praksis: en presentasjon og vurdering av John Wimbers teologi med særlig henblikk på hans nådegavesyn*” (teologi)

B) Liste over informanter:

- ”**Snåsapiken**”: Ung, kvinnelig, klarsynt helbreder som, i likhet med Joralf Gjerstad, motvillig måtte innse at hun hadde overnaturlige krefter som hun ikke egentlig ønsket. Ett intervju.
- ”**Ekteparet Erkeengel**”: ”Herr Erkeengel” ble intervjuet to ganger og ”fru Erkeengel” en gang. En gang samlet.
- **Aslak Rønneseth**: Pastor for utadrettet arbeid i Oslo Vineyard. Har et spesielt ansvar for gatehelbredelsene. Ett intervju.
- ”**Knut**” og ”**Jonas**”: To mannlige legwimberister med begavelse innenfor henholdsvis helbredelse og prekognitive kunnskapsord. Ett intervju med begge informanter samlet.
- **Knut Hübenbecker**: Ledende eldste ved Maran Ata. Ett intervju.

¹⁵⁴ Krogstad skiller mellom *healing* i nyåndeligheten og *helbredelse* i kristendommen. Det synes å være et fruktbart skille, selv om det ikke har vært brukt i denne oppgaven.

Ordliste:

Alienering: Fremmedgjøring.

Angelologi: Læren om engler.

Anomi: Kaos, uorden.

Apotropeisk: Betyr avvergende eller frastøtende. Brukes om gjenstander, ritualer, bønner eller besvergelses som har til hensikt å holde onde eller uønskede krefter borte. Wimber er opptatt av å holde demoner borte, mens Doreen Virtue gjerne vil holde uønskede tanker fra livet. Drømmefangerne som ofte selges på alternativmesser har en apotropeisk effekt på mareritt.

Ekstern objektiv autorisering: Henviser til hvor man vender seg for sanksjonering av valg og beslutninger vedrørende så vel tro som levned. I denne oppgaven står frelse og helbredelse sentralt, og Gud er den eksterne objektive myndigheten som kan autorisere helbredelse og skjenke frelse. NB. Denne bruken av begrepet *objektiv* viser ikke til noen nøytral kilde til autorisering, men betyr *ekstern for individet*.

Emanere: Strømme eller stråle ut.

Emisk og etisk: En emisk beretning viser til et innenfraperspektiv, m.a.o. en forklaring på tro eller adferd slik det oppleves fra en aktør innenfor en gitt kultur eller gruppe. En etisk beretning er et forsøk på å gi en nøytral beretning om det samme fenomenet utenfra.

Epistemologi: Læren om hvordan man oppnår og forvalter kunnskap. Et vesentlig skille mellom moderne karismatikere og sola scriptura teologer er synet på den religiøse erfaring som en kilde til kunnskap. Nyåndelige trekker denne subjektive kilden til kunnskap enda langt lengre enn karismatiske kristne gjør og anser intuisjonen og følelsene som de viktigste kilder til kunnskap.

Epistlene: Betegner de nytestamentlige brevt tekstene. *Jakobs brev* er av særlig betydning i relasjon til helbredelse.

Eskatologi: Endetidslære, læren om de siste ting.

Esoterisme: Forbeholdt de innvidde, hemmelig.

Henoteisme: Betyr at man dyrker én guddom innenfor et polyteistisk panteon på bekostning av de andre gudene, men uten at man avviser deres eksistens.

Holistiske miljø, det: Betegnelse på de ulike grupper innenfor det som ofte kalles alternativbevegelsen i Norge. En annen betegnelse, myntet av Colin Campbell, er ”det kultiske miljø”.

Immanent: Iboende. I nyåndeligheten er det guddommelige et immanent trekk ved mennesket. Står i motsetning til transcendent.

Intern subjektiv autorisering: Viser til en form for sanksjonering av liv og tro som stammer fra ens indre *egenautoritet* fremfor fra eksterne autoritetskilder som religiøse institusjoner, hellige bøker, familie, tradisjon, kultur og samfunn m.m..

Karismata: Nådegaver. Det finnes både mirakuløse nådegaver, slik som helbredelse, profeti og tungetale, og ikke-mirakuløse nådegaver, slik som evnen til å forkynne. Kristne trossamfunn hvor mirakuløse nådegaver står sentralt kalles *karismatiske*.

Milenarisme: Opprinnelig forestillingen om et tusenårsrike. Blir i religionsvitenskapen brukt om alle eskatologiske forestillinger som spår en omveltning på jorden i tillegg til eller i stedet for i en annen verden.

Mentalistiskolen: Betegnelse på en nyåndelig helbredertradisjon hvor man fokuserer på endring av tankemønstre for å bekjempe sykdom.

Nomenklatur: Samling av navn og betegnelser innen ett felt. Nyåndelige bruker ofte mange ulike navn og betegnelser på de samme fenomener, noe som kan være en kilde til forvirring.

Nomos: Orden. Prosessen med å skape orden kalles *nomisering*.

Nykarismatikken: Betegnelse på den siste store karismatiske vekkelsesbølgen som begynte på slutten av 1970- og begynnelsen av 1980-tallet. Blir av og til kalt ”den tredje bølgen”.

Nyåndelig: Kan brukes til å betegne både karismatiske kristne og grupper innenfor New Age-bevegelsen. I denne oppgaven brukes begrepet kun om grupper innenfor det såkalte *holistiske miljø*.

Okkult: Skjult, hemmelig. Det okkulte blir noen ganger brukt som en betegnelse på den praktiske utøvelse av esoterisk kunnskap. I kristne miljøer er begrepet svært belastet.

Ontologi: læren om væren eller det virkelige. Naturvitenskapen og mentalistisk nyåndelighet står eksempelvis i diametral ontologisk motsetning til hverandre. I naturvitenskapen forholder man seg til den empirisk påviselige verden som den virkelige, eller i hvert fall virkeligste. I den mentalistiske ontologien avviser man derimot nettopp den materielle verden som uvirkelig og hevder at den åndelige verden er den eneste reelle.

Papisme: En nedsettende protestantisk betegnelse på katolisismen.

Patogener: Sykdomsfremkallende elementer. I allopatien er eksempelvis virus og bakterier vanlige patogener. I wimberismen er synd det fremste patogenet, mens det i nyåndeligheten eksempelvis kan være negative følelser og/eller tankemønstre.

Patologi: Læren om hvordan sykdom oppstår og utvikler seg. I den wimberismen blir sykdomslæren utledet av syndefallsmyten og forestillingen om fortsatt demonisk innflytelse, mens den i nyåndeligheten er knyttet til forestillingen om egoet og negative tanker eller energiblokkerings påvirkning på helsen.

Pentekostalismen: Betegnelse på den internasjonale pinsebevegelsen. Navnet viser til pentekost (pinsen) da apostlene mottok Den hellige ånd og begynte å tale i tunger og gjøre andre undre.

Pneuma: Gresk for ånd. Læren om Den hellige ånd kalles *pneumatologi*.

Prekognisjon: Viser til kunnskap om eller innsikt i fenomener man normalt ikke har forutsetninger for å vite noe om. Prekognitive evner kan være iboende egenskaper ved en person, utgå av magiske handlinger eller være gaver fra en utenforstående makt.

Profylaktisk: Forebyggende, beskyttende.

Proto-monoteisme: Et begrep religionssosiologen Rodney Stark har myntet for å beskrive en religionsform som går så langt i sitt fokus på én guddom at man nærmer seg monoteisme.

Psykopomp: Er en som leder en døende person fra eksistensen i dette livet til det neste. En psykopomp kan være en overempirisk skapning som en engel, guddom eller ånd eller en religiøs ekspert som en prest, pastor, sjaman eller lignende.

Solipsisme: Læren om jeget som det eneste virkelige.

Somatoforme lidelser: Legemlige plager som ikke synes å kunne knyttes til den menneskelige organismen, men anses å kunne skyldes psykologiske forhold.

Stele: Minneplate i stein fra antikken med inskripsjoner og/eller relieffer.

Teleologi: Læren om virkelighetens mening og hensikt.

Teodicé: En teori som forsøker å bevare troen på en meningsfull orden i møtet med tilsynelatende meningsløs lidelse.

Teologi: I snever forstand: læren om Gud. I bred forstand: læren om det guddommelige og om alle menneskelige bestrebelser knyttet til menneskets relasjon til det guddommelige.

Transcendent: Betegner det som står utenfor eller overskrider vår sanselige virkelighet. Den wimberske Gud står utenfor og over sin egen skapelse og er derfor transcendent. Det transcendentenes motsetning er det immanente, eller iboende.

Vitalistiskolen: Betegnelse på en nyåndelig helbrederskole som forestiller seg at helsen er knyttet til en vital livskraft og at man ved å manipulere denne kan helbrede syke mennesker.

Wimberisme: Henviser til John Wimbers lære og dens følgesvenner.

Wimberske uttrykk:

Alvorlig demonisering (severe demonization): tilsvarer det man ellers forstår som en demonbesettelse.

Demonisering: innebærer at demoner øver en større eller mindre grad av demonisk innflytelse på en person.

”Empower”: Et engelsk ord som betyr å gi både styrke og myndighet. I wimberismen er Gud kilden til ”empowerment”.

Mild demonisering: Innebærer at man er under påvirkning fra demoniske krefter uten at man av den grunn står under deres fulle kontroll.

Kraftforkynnelse (power evangelism): Form for forkynnelse hvor det kristne budskapet blir fysisk bekreftet gjennom mirakuløse demonstrasjoner av Guds kraft.

Krafthelbredelse (power healing): En demonstrasjon av Guds kraft igjennom nådegaven helbredelse.

Kraftsammenstøt (power encounters): Beskriver sammenstøt mellom Guds og Satans krefter. Disse ender alltid med nederlag for Satan.

Kunnskapsord: Er prekognitiv innsikt som skjenkes de troende av Gud.

Omvendelsessterapi (conversion therapy): Henviser til en form for helbredelse hvor pinefulle minner og traumer blir slettet ved omvendelsen hvor man får en ny start.

Nyåndelige uttrykk:

Ego: Også kalt det personlige selv eller personligheten. Egoet er det illusoriske selvet som oppstår når vårt høyere selv lar seg inkarnere i den materielle (eller tilsynelatende materielle) verden og blir preget av miljøet og omgivelsene rundt seg.

Høyere selv, det: Også kalt sjelen eller det egentlige selv. Det høyere selv er vår egentlige, guddommelige natur. Det eksisterer både adskilt i en egen, perfekt verden, og i vårt indre som vår guddommelige kjerne. Vårt høyere selv kommuniserer med oss på ulike vis, kanskje fremfor alt igjennom våre følelser og intuisjon.

Kanalisering: En overføring av kunnskap, råd og visdom fra overempiriske skapninger til menneskeheten gjennom et medium.

”Empower”: Et engelsk ord som betyr å gi både styrke og myndighet. I nyåndeligheten er kontakt med sin indre guddommelighet og innsikt i virkelighetens sanne natur kilden til ”empowerment”.

Sammendrag

Den tiden da legemlig helbredelse var noe som ble besørget av skolemedisinen, og arbeidet med å lede folket til sjelelig frelse var en oppgave for prester i Den norske kirke, er for lengst over. Ulike alternative behandlingsformer, ofte med et religiøst utspring, har for lengst komplisert dette bildet, men ingen steder er båndet mellom legemlig helbred og sjelelig frelse nærmere sammenknyttet enn i henholdsvis den kristne nykarismatikken og den esoteriske nyåndeligheten. I denne oppgaven vil vi sammenlikne en gruppe fra hver av disse strømningene. De nykarismatiske *wimberistene* i Vineyardbevegelsen benytter seg av helbredelse i forkynnelsen, og mener det er lettere å åpne seg for frelsen om man har fått demonstrert Guds makt igjennom helbredelse. Nyåndelige *lysarbeidere* ser på det som sin oppgave å helbrede menneskeheten og verden, og målet er å oppnå en kollektiv frelse i form av en ny og åndelig tid. Denne oppgaven vil vise at det finnes en rekke likheter mellom disse gruppene, men den vil også postulere et vesensskille mellom dem i synet på autoritet. Wimberistene vender seg utover, mot en god og allmektig Gud, for å sanksjonere sine tros- og livsvalg. Også helbredelse, og andre mirakuløse nådegaver, skjenkes mennesket som gaver fra denne transcendent guddommen. Lysarbeiderne vender seg derimot innover, mot sin egen guddommelige kjerne. Her finner de svaret på livets mange spørsmål, og også helbredelse og frelse utgår fra en slik kontakt med sin egentlige natur. Disse to gruppene synes å tilby ulike og kanskje konkurrerende svar på de samme behov, men hvilke av disse gruppene vil vinne kampen om det religiøse markedet? Paul Heelas og Linda Woodhead spår en åndelig revolusjon, hvor subjektive religionsformer, slik som nyåndelige lysarbeidere, vil fortrenge organisert religion, slik som wimberister, men er utfallet egentlig så uunngåelig? Dette og mange flere spørsmål vil bli forsøkt å besvart i løpet av denne oppgaven som omhandler to grupper i det tjuelførste århundrets Norge som begge finner helse i frelse.

